
موقف أبي البركات البغدادي
من الفلسفة المشائية





موقف أبي البركات البغدادي من الفلسفة المشائية

تأليف
أحمد الطيب
شيخ الأزهر الشريف
رئيس مجلس حكماء المسلمين



www.alimamaltayeb.com



الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٧٦٩٥٦٤ أبوظبي
هاتف: 777 73 30 2 971+
فاكس: 054 12 44 2 971+
البريد الإلكتروني: info@muslim-elders.com
الموقع الإلكتروني: www@muslim-elders.com

فِهرست الهيئَة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
الطيب، أحمد
موقف أبي البركات من الفلسفة المشائية
ط -2 القاهرة: دار القدس العربي،
1440هـ/ 2019م.
ص ؛ 24 × 15 سم.
عدد الصفحات: 568
1 - الفلسفة الإسلامية 2 - عقائد وأيان
3 - الفكر الإسلامي 4 - العنوان

رقم الإيـــداع: 2019 / 2728
الترقيم الدولي: 978-977-6601-64-2

الطبعة الثانية

1440هـ/ 2019م.

صورة الغلاف الخارجي: منظرٌ للجامع الأزهر الشريف
بريشة المستشرق الفرنسي بريس دافين
Prisse d'Avennes, (1807 – 1879).

مُتعَهِّد الطبع:
دار القدس العربي ، القاهرة
البريد الإلكتروني: dar.quds@gmail.com

تصميم الغلاف: Media Pictures Adv.
وائل حسن - هاتف: 1113354001 20+
البريد الإلكتروني: wael.hasan86@gmail.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والتنسيق: ناصر محمد يحيى



(يُباعُ هذا الكِتابُ بِسعر التَّـكلُفة وعائدُه مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ التراث الإسلامي)

الفهرس

❋ ❋ ❋

إهداء

إلى الذي غرَس في نفسي حبَّ العِلمِ والمعرفةِ منذُ نُعومَةِ أظفاري..

إلى الذي رَبَّاني على احترامِ العِلمِ والعلماء..

إلى الذي تعلَّمتُ منه دُرَرًا في العِلمِ والعبادةِ والزُّهدِ والإعراضِ عما سوى الله..

إلى الذي يَحُثُّ السَّيرَ ليلًا ونهارًا نحوَ ربِّه ومولاه..

إلى والدي الجليلِ أهدي رسالتي هذه..

فهي ثمرةُ غَرسِه؛

وحصادُ زرعِه؛

ونَفَحةٌ مِن بركاتِه وخيراتِه؛

أحمد

القاهرة ٤ جمادى الآخرة ١٣٩٧هـ

٢٢ مايو ١٩٧٧م

مُقَدِّمةٌ

الحديثُ عن الفلسفةِ الإسلاميَّةِ حديثٌ ذو شُعَبٍ مُتعَدِّدة النَّواحي والاتِّجاهات، فهي فلسفةٌ إسلاميَّةٌ في نتاج عِلمِ الكلامِ على مختلَفِ مدارسِه ودوائرِه، وهي فلسفةٌ إسلاميَّةٌ في التُّراثِ الصُّوفيِّ الإسلاميِّ بكلِّ ما يَزخرُ به هذا التُّراث مِن علومِ التَّخليةِ والتَّحليَةِ. ثم هي فلسفةٌ إسلاميَّةٌ في ذلك التُّراثِ المشَّائيِّ بكلِّ ما يضطربُ فيه من أفكارٍ ونظريَّاتٍ.

وإذا كان الإسلامُ -في مَنبَعَيه الكريمين: كتابِ اللهِ وسُنَّةِ رسولِه- قد يرضى عن معظمِ المضامين الكلاميَّة والصُّوفيَّة، ضرورةَ أنَّ هذين العِلمَين قد نشئا وترعرعا في رحابِه وعلى هديٍ مِن شريعتِه وأحكامِه؛ فإنَّ الأمرَ قد لا يكونُ كذلك فيما يتعلَّقُ بالفلسفةِ المَشَّائيَّةِ، أو التَّيَّارِ الفلسفيِّ الأرسطيِّ الوافدِ مِن بيئاتٍ فكريَّةٍ غريبةٍ على رُوحِ الإسلامِ وتصوُّراتِه وأنماطِه العقليَّةِ والنقليَّةِ، ومِن ثَمَّ بدأَ تساؤلٌ على جانبٍ كبيرٍ مِنَ الأهميَّةِ يطرحُ نفسَه بهذه الصورة: هل توافقت هذه الفلسفةُ مع الإسلامِ أو انحرفت عنه؟ وهل نجَح الفلاسفةُ الإسلاميُّون المنتمون للمدرسة الإغريقِيَّة -على اختلاف عصورها- في إزالةِ ما بين فلسفةٍ لعبتِ الوثنيَّةُ -أو الشركُ- في تصوراتِها الميتافيزيقِيَّةِ دورًا بارزًا، وبين دينٍ حنيفٍ تنزَّلَت فيه آياتُ التوحيدِ مِن فوقِ سبعِ سماواتٍ؟

وقد كان هذا السُّؤالُ يبدو هكذا مُهمًّا وبسيطًا في ذاتِ الوقت، وكنت

أظنُّ أنَّ الإجابةَ عنه قد لا تُكلِّفُ الباحثَ أكثرَ من جولةٍ خاطفةٍ بين ربوعِ تراثِنا الفلسفيِّ يتعرَّفُ فيها على القولِ الفصلِ في هذا الأمرِ، بيد أنَّه ما كدتُ أُوَلِّي فكري نحوَ البحثِ عن هذه الإجابةِ؛ حتى وجدتُني قد تفرَّقَت بي السُّبُلُ نحوَ مداخلَ شتَّى لهذا الهدف.

- ففي علمِ الكلام -بمختلَفِ مدارسِه- وقفةٌ أو وقَفَاتٌ متميِّزةٌ ضدَّ الفلسفةِ المَشَّائيَّةِ.

- وفي التُّراثِ الصُّوفيِّ وَقفَةٌ أو وقَفَاتٌ نقديَّةٌ ضدَّ الفلسفةِ المَشَّائيَّة.

- وفي محاولةِ الإمامِ الغزاليِّ نقدٌ واضحُ الملامحِ والقَسَمَاتِ للفلسفةِ المَشَّائيَّة.

- ولأهلِ السَّلَفِ مطاعنُ ومآخذُ زخرت بها مؤلفاتُهم في الرَّدِّ على الفلسفةِ المَشَّائيَّةِ.

فأيُّ هذه المداخل ينبغي أن نَلِجَهُ لنصلَ مِن خلالِه إلى المقصودِ؟ وازداد الأمرُ صعوبةً والمشكلةُ تعقيدًا، وبدا لي أنَّ كلَّ هذه المداخلِ ينبغي أن يصرَف عنها النَّظرُ، لماذا؟

أوَّلًا: لأنَّ نقدَ المدرسةِ المَشَّائيَّةِ في عِلمِ الكلامِ نقدٌ مبعثرٌ ومتناثرٌ عبرَ مراحلَ متطاولةٍ ساوقت نشأةَ هذا العِلمِ وتطورِه واكتمالِه. ثم إنَّه لا بُدَّ مِن مراجعةِ كلِّ التُّراثِ الكلاميِّ في كلِّ اتِّجاهاتِه مراجعةً يراعى فيها التطوُّرُ الزَّمنيُّ لهذه المدارسِ في المنهجِ والتطبيقِ حتى يمكنُ تكوينُ مذهبٍ نقديٍّ يقومُ على أسسٍ منهجيَّةٍ في نقدِ الفلسفةِ المَشَّائيَّةِ، وأمرٌ كهذا قد

يَتطلَّبُ فترةً زمنيَّةً متطاوِلةً. فضلًا عن أنَّه عملٌ مرهقٌ ومضنٍ وقد يصلُ فيه الباحثُ إلى بُغيتِه وقد لا يصلُ.

ثانيا: والتُّراثُ الصُّوفيُّ شبيهٌ بالتُّراثِ الكلاميِّ في هذا الأمر، وهذا بالإضافةِ إلى دقائقه ورقائقه التي تستوجبُ في الباحثِ عنها استعدادًا خاصًّا ينفذُ مِن خلالِه إلى مرامي القومِ وإشاراتِهم، وأمرٌ كهذا قد يُنفَقُ فيه العمرُ وقد يكونُ وقد لا يكونُ[١].

ثالثًا: ومحاولةُ الإمامِ الغزاليِّ في كتابه «تهافُت الفلاسفة»، محاولةٌ نقديَّةٌ رائعةٌ، إلَّا أنَّها مقصورةٌ على بعضِ مناحي هذه الفلسفةِ، ثم هي مع ذلك مقتولةٌ بحثًا ودرسًا، بحيث يغدو الكلامُ فيها أقربَ إلى التكرارِ منه إلى البحثِ عن الجديدِ في هذا الصددِ.

ثم صادفتني عبارةُ الشهرزوري –في كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» – وهو يُؤرِّخُ للرازي، يقول فيها: «إن أكثرَ الشُّبَهِ التي أوردَها على الحكماءِ هي لأبي البَرَكَاتِ اليهوديِّ»، وقد لفتت هذه العبارةُ نظري إلى أبي البَرَكَات البغداديِّ اليهوديِّ، فطفقت أبحثُ عنه في التراجمِ وكتبِ الطبقاتِ،

(١) للشيخ الصوفي شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي مخطوط بعنوان: [رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية]، (ميكروفيلم: بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة)، وهو مخطوط صغير (١٦٢ ورقة) لا يكفي لإعداد رسالة تهتم بنقد المدرسة المَشَّائيَّة.

وقد طبع حديثًا تحت عنوان: «كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية» بتحقيق د. عائشة يوسف المناعي – عميدة كلية الشريعة والقانون بجامعة قطر. دار السَّلام –القاهرة ١٩٩٩.

وهنا بدا لي أنني عثرتُ على ضالَّتي التي ركضتُ وراءها طويلًا، وما كدتُ أحثُّ السيرَ في هذا الاتِّجاهِ حتى تأكدتُ مِن هذا الذي بدا لي مِن قبلُ.

فأبو البَرَكَات ينقدُ الفلسفةَ المَشَّائيَّةَ نقدًا شاملًا في الفيزيقا والميتافيزيقا على السواءِ، وهو فيلسوفٌ غيرُ متقيِّدٍ ولا ملتزمٍ إلَّا بمنهجٍ قد انتزعَه مِنَ الفلسفةِ انتزاعًا، ثم هو يؤكِّدُ لقارئه أنَّه باحثٌ عنِ الحقيقةِ الفلسفيَّةِ في هذا التُّراثِ لا يبغي عنها حِوُلًا، وأَّن له في ذلك منهجًا -وقد ألمعَ إليه- يلتزمُه ويَتقيَّدُ به.

وإذًا فأبو البَرَكَات البغدادي -في هذا الإطارِ- هو خيرُ من يُقدِّمُ لنا نقدًا يشهدُ لهذه الفلسفةِ أو عليها، لأنَّ نقدَه حينئذٍ سيكونُ نقدَ الفيلسوفِ الخالصِ للفلاسفةِ، أو نقدَ الفلسفةِ الخالصةِ للفلسفةِ، ونقولُ هنا: «فيلسوفٌ خالصٌ» أو «فلسفةٌ خالصةٌ» لأنَّ أبا البَرَكَات حين وَلَّى وجهَه شطرَ الفلسفةِ يُمحِّصُها ويُقوِّمُها ما كان يَهدِفُ -مسبقًا- إلى أن تتهافتَ الفلسفةُ أو لا تتهافت، بل الأمرانُ عنده سواءٌ، أمَّا الذي كان يَهدِفُ إليه منذ البدايةِ فهو مدى صدقِ هذه الفلسفةِ واتساقِها ومدى رصيدِ الحقِّ واليقينِ في نظرياتِها ومقولاتِها.

وفلسفةُ أبي البَرَكَات -في هذا الإطار- شيءٌ مهمٌ إذا أردنا أن نعرفَ هل كانت الفلسفةُ المَشَّائيَّةُ -بما هي في ذاتِها فلسفةً- حقًا أو كانت غيرَ حقٍّ، لأن الحكمَ هنا حكمٌ فلسفيٌّ بكلِّ ما تحملُ هذه الكلمةُ مِن معنًى، واحتمالُ التحاملِ أو التحيُّزِ أو التحيُّفِ مستبعَدٌ منذ البدايةِ، لأنَّ الفيلسوفَ هنا ممتلئُ الإهابِ شكًّا وحَيرةً في أمرِ هذا التُّراث الفلسفيِّ وأمرِ الحقيقةِ الفلسفيَّةِ فيه، فالموقفُ إذن موقفٌ فلسفيٌّ هُيئت له كلُّ مقوماتِ التفلسفِ وخصائصِه.

وماذا ننتظرُ من فيلسوفٍ يُمسِكُ الشكَّ بتلابيبِه إزاء تراثٍ فلسفيٍّ أخذَ على عاتقِه أن يُصلِحَه ويقوِّمَه، إلَّا أن يجيءَ نقدُه فلسفيًّا خالصًا، سواءٌ كان هذا النقدُ مما يَقِفُ إلى جوارِ الفلسفةِ المَشَّائيَّةِ أو مما يَنقُضُها ويحطِّمُها!

مِن هذا المنطلَق رأيتُ أنَّ محاولةَ أبي البرَكَاتِ البغداديِّ في نقدِه أو تقويمِه للفلسفةِ المَشَّائيَّةِ محاولةٌ جديرةٌ بالبحثِ، فكان أن عقَدتُ العزمَ وتوكلتُ على اللهِ في اختيارِها موضوعًا لهذه الرسالةِ. فإذا ما وصَل بنا هذا الفيلسوفُ اللاملتزمُ بشيءٍ إلَّا بمنهجِه الفلسفيِّ، إلى أنَّ هذه الفلسفةَ خاطئةٌ في معظمِ اتِّجاهاتها فإنَّ هذا الحكمَ لا بُدَّ وأن تطمئنَ إليه النَّفْسُ ويَقِرُّ معه قرارُها، وبذلك تغدو محاولةُ المَشَّائين الإسلاميِّين للتقريبِ بينَ الدِّينِ والفلسفةِ محاولةً مشكوكًا فيها إلى حدٍّ بعيدٍ، وذلك مِن منطلَقِ أنَّ هذه الفلسفةَ في ذاتِها يعوزُها اليقينُ وينقصُها الاتساقُ، ويتخلَّلُها الباطلُ وضلالُ الفكرةِ وفسادُها. ومِن منطلَقِ أنَّ هذا الحكمَ حكمُ فيلسوفٍ هَمُّهُ الأوَّلُ والأخيرُ أن تَبينَ الحقيقةُ الفلسفيَّةُ في ذاتِها بصرفِ النَّظرِ عما يترتَّبُ على ذلك مِن موافقةٍ أو مخالفةٍ لأيِّ فكرٍ أو مفكِّرٍ كائنًا ما كان هذا الفكرُ أو ذلك المفكرُ.

وخطتي في بحثِ موقفِ أبي البرَكَات مِنَ الفلسفةِ المَشَّائيَّةِ هي:

أولًا: تحليلُ الفكرةِ المنقودةِ، وذلك بتعقُّبِها عند القائلين بها وفي مظانِّها التي قيلت فيها سواءٌ عند أَرِسْطُو أو عند الأفلاطونيَّةِ المُحدَثةِ أو عند المَشَّائيَّةِ الإسلاميَّةِ ممثلة في الفارابي وابن سينا. وقد كان أبو البرَكَاتِ يَنقِلُ في ذلك نقلًا غايةً في الدِّقَّةِ والضبطِ والأمانةِ، سواءٌ من كتابِ «الطبيعةِ وما بعدَ الطبيعةِ» (خصوصًا مقالةَ اللام) لأَرِسْطُو، أو

من كتاب «الشِّفاءِ» للشيخِ الرئيسِ ابن سينا.

ثانيًا: تحليلُ نقدِ أبي البَرَكَاتِ ذاتِه ومحاولةُ العثورِ على أصولِ هذا النقدِ ومنطلقاتِه في المدارسِ الفلسفيَّةِ المختلِفةِ مثلِ مدرسةِ أفلاطون ويحيى النحويِّ ومحمدِ بن زكريا الرازي.

ثالثًا: محاولةُ الإنصافِ منه أو له في نقدِه هذا، وذلك على قدرِ جهدي ومعرفتي وتَتبُّعِي لهذا الحوارِ المستمرِّ بين أبي البَرَكَاتِ وبين المَشَّائين على طولِ المباحثِ الفيزيقِيَّة والميتافيزيقِيَّة مِن كتابِه القيم: «المعتبر في الحِكمَة»، أمَّا الرسالةُ فقد جاءت مقسَّمةً على أبوابٍ ثلاثةٍ وخاتمةٍ.

البابُ الأوَّلُ: ويشتملُ على ثلاثةِ فصولٍ: والحديثُ في هذا البابِ بفصولِه الثلاثةِ هو حديثٌ عن عصرِ أبي البَرَكَاتِ، ثم عن حياتِه واعتناقِه للإسلامِ، وشيوخِه وتلاميذِه وكتبِه، ثم منهجِه في نقدِ الفلسفةِ المَشَّائيَّةِ.

والباب الثاني: بفصولِه الثلاثةِ كان عَرْضًا مفصَّلًا لموقفِ أبي البَرَكَاتِ مِن أهمِّ المَشَّاكلِ الفيزيقِيَّةِ في الفلسفةِ المَشَّائيَّةِ وهي: مشكلةُ الحَرَكَةِ والمكانِ والزَّمانِ.

أمَّا البابُ الثالثُ: فقد تحدَّثتُ في الفصلِ الأوَّلِ منه عن النَّفْسِ، وهي وإن كانت تبحثُ عادةً في قسمِ الطَّبيعِياتِ في كتبِ التُّراث الفلسفيِّ إلَّا أنني وجدتُ أبا البَرَكَاتِ يدرسُها مرَّةً في الطبيعةِ ومرَّةً فيما بعدَ الطبيعةِ، وذلك لما في فكرةِ النَّفْسِ مِن مباحثَ فيزيقِيَّةٍ ومباحثَ ميتافيزيقِيَّةٍ. وحتى لا يتكرَّرُ الفصلُ الواحدُ في بابين مختلفين، آثرتُ

أن أجعلَ فصلَ النَّفْسِ الفصلَ الأوَّلَ منِ هذا القسمِ الميتافيزيقيِّ.

ثم كان الفصلُ الثاني عن الميتافيزيقيا، وتناولتُ فيه مشكلةَ الكُلِّيَّاتِ والوُجودِ العامِّ والوُجودِ الإلهيِّ والصِّفاتِ بين أبي البَرَكَاتِ والمَشَّائين.

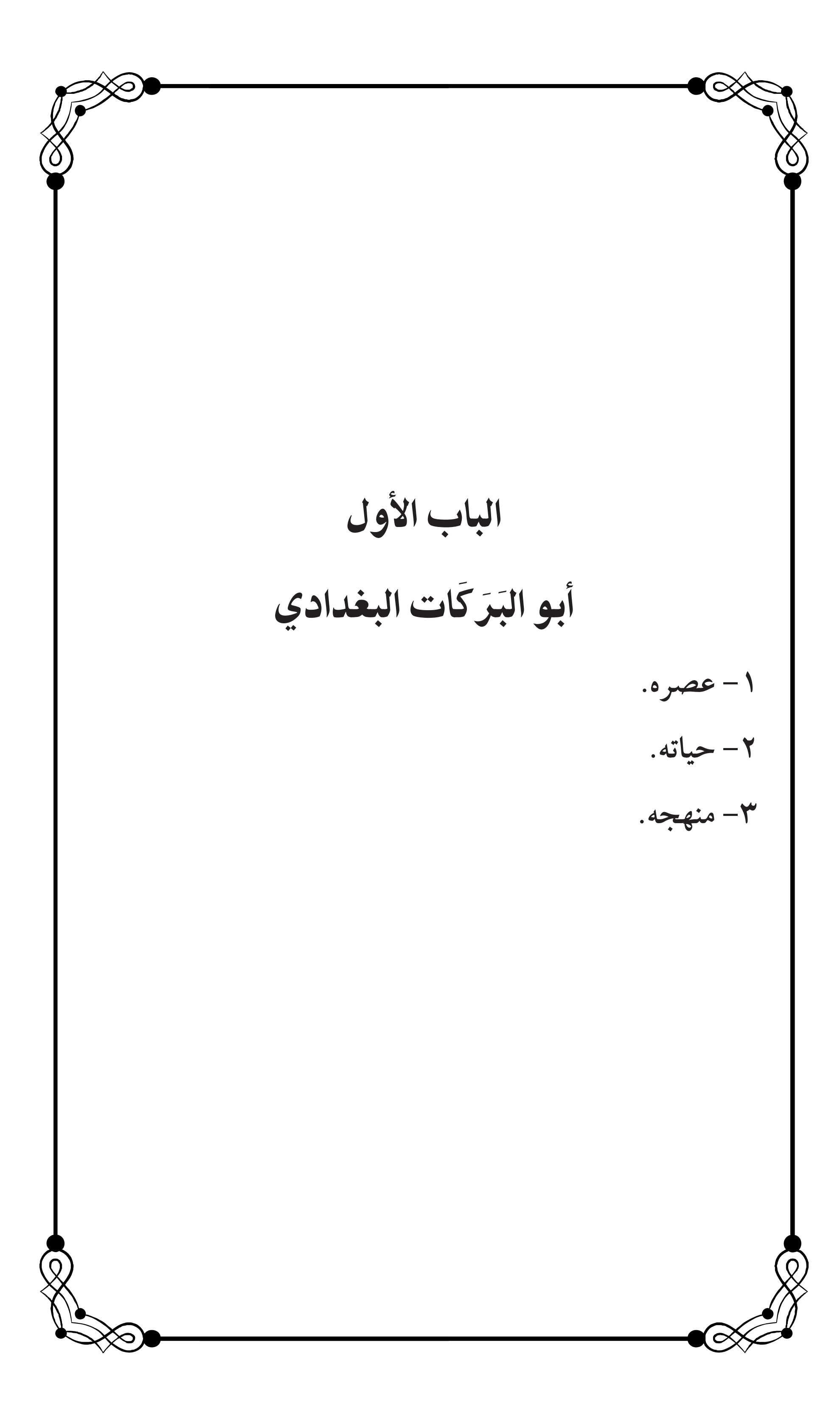
أمَّا الفصلُ الأخيرُ مِنَ البابِ الثالثِ فقد كان عن مشكلةِ الخَلْقِ ونقدِ أبي البَرَكَاتِ لنظريَّةِ العقولِ عند المَشَّائين، ثم أجملتُ أبرزَ النتائجِ التي خرجتُ بها مِن هذه الدراسةِ في خاتمةٍ ختمتُ بها هذا البحثَ.

ولم أشأْ أن أتوسَّعَ في عَقدِ مقارنةٍ بين فلسفةِ أبي البَرَكَاتِ وبين الفلسفةِ الحديثةِ في بعضِ نظرياتِها وآرائها، لأنني أعتقدُ أنَّ هذا اللَّونَ مِنَ المقارنةِ المنهجيّةِ الجادةِ يَتطلَّبُ معرفةً متخصِّصَةً بالفلسفةِ الحديثةِ ومدارسِها واتِّجاهاتِها بجوارِ المعرفةِ المتخصصةِ بالفلسفةِ الإسلاميَّةِ وبفكرِها وتراثِها، وذلك حتى تُمكِنَ المقارنةُ العلميَّةُ الحقيقِيَّةُ بين فلسفتين أو بين فيلسوفين مِنَ العصورِ الوسطى والعصورِ الحديثةِ.

وبعدُ، فلعلي قد وُفِّقتُ في قصدي هذا.

وما توفيقي إلَّا باللهِ عليه توكلتُ وإليه أنيب.

* * *



الباب الأول

أبو البَرَكَات البغدادي

١ – عصره.

٢ – حياته.

٣ – منهجه.



الفصل الأول
أضواء على عصر أبي البَرَكَات البغدادي

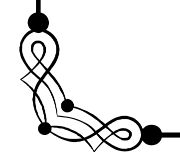
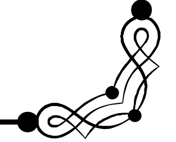
١ – تمهيد.

٢ – الحالة السياسيَّة.

٣– الحالة الثقافية.

٤ – الحالة الاجتماعيَّة.

٥ – انعكاس هذه الأحوال على أبي البَرَكَات.

أضواء على عصر أبي البَرَكَات

١-**الحديث عن العصر** الذي عاش فيه أبو البَرَكَات البغدادي حديث مرتبط أشد الارتباط وأوثقه بالعصر السلجوقي في العراق، لأنه إذا كان قد عاش في الفترة من سنة ٤٦٠هـ إلى سنة ٥٤٧هـ - على خلاف فيما بين الروايات - وكان قد أمضى كل حياته في بغداد لا يخرج منها إلَّا ريثما يقفل إليها راجعًا؛ فإنَّ معنى هذا أنَّ الفترة التي عاشها أبو البَرَكَات هي الفترة التي كانت فيها «بغداد» تحت سيطرة السَّلاجقة، وهي فترة امتدت من عام ٤٤٧هـ حتى عام ٥٩٠هـ. ومِن ثَمَّ فالحديث عن عصر أبي البَرَكَات حديث عن سلاجقة العراق سواء من الناحية السياسيَّة، أو الناحية الثقافية أو الاجتماعيَّة، إذ الفيلسوف أو المفكر مهما كان فردًا في أفكاره ومشاعره فهو أولًا وأخيرًا ابن بيئته وصنع مجتمعه، لا يستطيع - البتة - أن ينفك عن التأثير بما يضطرب حوله من ملابسات وأحداث. ومِن ثَمَّ كان لابد من إلقاء بعض الأضواء - ولو في صورة محدودة - على هذه الأحداث والظروف السياسيَّة والثقافية والاجتماعيَّة التي واكبت حياة فيلسوفنا وأثرت في أعماقه نزعة التمرد على القديم الموروث، والنزوع إلى النقد والتجديد.

٢-**الحالة السياسيَّة**: لقد كان العراق في عصر أبي البَرَكَات مسرحًا لأحداث السَّلاطين السَّلاجقة، والسَّلاجقة قوم من قبائل الغز نزحوا من سهول التركستان واستوطنوا بلاد ما وراء النهر، وكان نزوحهم من موطنهم

الأصلي الذي ضاق بهم وبحياتهم، عام ٣٤٥هـ، وقد اعتنق السَّلاجقة الدِّين الإسلامي وتمذهبوا بالمذهب الحنفي الذي أخذه الترك عن السامانيين والذي كان سائدًا في دولتهم.(١) وقد كان السَّلاجقة قُوَّة يحسب لها الحساب، وذلك لما كان يغلب عليهم من نزعات السيطرة والتوسع. ويذكر المؤرخون أن السلطان محمود الغزنوي كان يخشى هذه القُوَّة التي ظهرت فيما وراء النهر وكان يفكر كثيرًا في أمرها، وقد انتهى به التفكير إلى تدبير حيلة للقضاء على زعيم السَّلاجقة، فأرسل إليهم رسولًا بكتاب يقول فيه: «إنني لفي عجب من تدبيركم وعقلكم، ولكنكم حتى الآن وبحكم الجوار لم تطلبوا منا طلبًا أو تلتمسوا ملتمسًا، وإني لشديد الرغبة في مصادقتكم واستمداد المعونة منكم، ولست في غنى على الإطلاق عن معاونتكم. فإذا لم يستطع جميع الأخوة الحضور إليَّ فليختاروا واحدًا منهم يفد إلى مقري، ولقد اتخذت مقامي على شاطئ النهر حتى تقصر المسافة بيني وبينكم، فإذا جاءني واحد منكم عقدت معه العهد ووثقت معه المواثيق»(٢). ووصل رسول السلطان محمود إلى السَّلاجقة، وبعد تشاور أجمعوا أمرهم على أن يفد إسرائيل بن سلجوق – في جيش كبير – على السلطان محمود، وكان إسرائيل ذا مكانة عالية في نفوس قومه وذويه، ولما أن سار إسرائيل بجيشه وعلم السلطان محمود بمقدم هذا الجيش أرسل

(١) Ency. of Islam; Vol P 208.

(٢) الراوندي: راحة الصدور وآية السرور، ص ١٤٧-١٤٨، ترجمة أمين الشواربي وآخرين.

إلى إسرائيل يقول له: «لسنا الآن في حاجة إلى الاستمداد بجيشك، وإنَّما جملة مقصودنا أن ننعم برؤيتك، والاستظهار بك، فاترك الجيش في مكانه وتعال أنت مع خواصك وأعيان رجالك»[١]، وتنطلي الحيلة على إسرائيل فيأمر جيشه بالبقاء ويذهب مع خاصة قومه إلى السلطان، ويلقى إسرائيل - بادئ الأمر - تكريمًا وترحيبًا في ساحة السلطان، ولكن يدور بينهما حديث عارض ينم عن القُوَّة والخطر الرابضين وراء إسرائيل والممثلين في قومه وجيشه، فيغدر السلطان بالرجل ويحمله إلى الهند ليحبس هناك في قلعة تدعى «كالنجر»، وهناك في القلعة ظل إسرائيل رهين السحن سبع سنوات وافاه بعدها أجله المحتوم وهو لا يزال حبيسًا في «كالنجر»[٢].

ولقد كانت هذه الحادثة الغادرة بداية صراع طويل ومرير بين السَّلاجقة والغَزْنَوِيِّين، ويطول بنا الكلام إلى أبعد مما نريد، لو رحنا نصور هذا الصراع بين السَّلاجقة من جانب، ودول الخلافة العباسيَّة - في تلك الفترة - من جانب آخر. ولكن نذكر هنا أن نجم السَّلاجقة إبان فترة الصراع هذه كان في علو دائم ومستمر في نفس الوقت الذي كان فيه نجم الدولة البويهية في العراق في أفول متلاحق نتيجة الاضطرابات التي كانت تنخر في جِسْم هذه الدولة، فقد كان الجنود البويهيون من عنصرين مختلفين: عنصر الأتراك وعنصر الديلم، وبين هذين العنصرين كان الخلاف على أشده، كذلك كان

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق: ص١٥٣، وأيضًا: حسين أمين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي، ص٤٩ (مطبعة الإرشاد-بغداد ١٩٦٥).

هناك خلاف مذهبي يقض مضجع بغداد، وكان البويهيون أنفسهم وراء هذا الخلاف المذهبي الذي مزق وحدة الدولة وفت في عضدها، فقد تعصبوا لمذهب الشيعة على حين تعصب الأتراك لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ويصف ابن الأثير هذه الفترة فيقول: «وفيها كثرت الفتن بين العامة ببغداد وزالت هيبة السلطنة وتكرر الحريق في المحال واستمر الفساد»[١]. وهكذا كانت الأحوال السيئة في العراق في عهد البويهيين تمهيدًا طبيعيًا لزوال هذه الدولة ولظهور السَّلاجقة في المنطقة كقُوَّة جديدة ذات نفوذ وسيادة.

وقد انتهى أمر المراسلات والاتصالات بين السَّلاجقة والخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢-٤٦٧هـ) إلى دخول السَّلاجقة «بغداد» رسميًا في رمضان ٤٤٧هـ بقيادة طغرلبك الذي استقبله الخليفة وخلع عليه ألقاب السلطنة وعهد إليه بأمورها ومهامها[٢]، وبذلك دخلت الخلافة العباسيَّة في العصر السلجوقي، وانتقل السلطان إلى آل سلجوق، وقد حكموا دولة الخلافة العباسيَّة من بلاد الجبل لا من بغداد عاصمة الخلافة[٣].

وقد ظهر على مسرح الحياة السياسيَّة في هذا العصر من السَّلاطين السَّلاجقة العظام:

١- السلطان طغرلبك، ٤٤٧هـ - ٤٥٥هـ.

(١) الكامل: ج٧، ص١٥٦.

(٢) المصدر السابق: ج٨، ص٧١.

(٣) زكي محمد غيث: دولة الخلافة العباسيَّة: القسم الثاني، ص١٥.

٢- السلطان ألب أرسلان، ٤٥٥هـ - ٤٦٥هـ.

٣- السلطان ملكشاه بن أرسلان، ٤٦٥هـ - ٤٨٥هـ.

٤- السلطان محمود ناصر الدِّين بن ملكشاه، ٤٨٥هـ - ٤٨٧هـ.

٥- السلطان بركيارق ركن الدِّين أبو المظفر، ٤٨٧هـ - ٤٩٧هـ.

٦- السلطان محمد غياث الدِّين أبو شجاع محمد بن ملكشاه، ٤٩٨هـ - ٥١١هـ.

٧- السلطان سنجر (ناصر الدِّين أبو الحارث أحمد سنجر بن ملكشاه)، ٥١١هـ - ٥٥٢هـ[١].

أمَّا سلاجقة العراق فكان أولهم السلطان محمود بن محمد بن ملكشاه بن ألب أرسلان، وقد جلس على عرش السَّلاجقة في العراق عام ٥١١هـ، واستمرت الفتن والقلاقل في عهده حتى توفي عام ٥٢٥هـ[٢]. ثم جاء بعده أخوه السلطان مسعود وجلس على العرش بعد تقاتل عنيف مع كل من ابن أخيه داود بن محمود وأخيه السلطان طغرل، وما كادت تنتهي سنة ٥٢٩هـ - بعد وفاة أخيه طغرل - حتى أصبح «سلطان السَّلاجقة بلا منازع، وقد آلت إليه سلطنة جميع العراق وكردستان وأذربيجان»[٣]. وقد كان عهد السلطان مسعود أسوأ من عهد أخيه، إذ ساءت الأحوال العامة في بغداد وفي العراق، فعم الغلاء وكثر النهب وتعددت الثورات، ثم توفي السلطان مسعود عام

(١) حسين أمين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي، ملحق رقم (٤)، ص٣٢٨.

(٢) ابن الجوزي: المنتظم: ج١٠، ص٢٠-٢١.

(٣) المصدر السابق: ج١٠، ص٣٦.

٥٤٧هـ، وبوفاته فقدت الدولة السلجوقِيَّة شخصيتها القوية وبدأت تأخذ في الضمور والاضمحلال، يقول ابن الأثير: «ومات معه (السلطان مسعود) سعادة البيت السلجوقي، فلم تقم له بعدُ راية يعتد بها ولا يلتفت إليها»(١).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن أبا البَرَكَات البغدادي كان على صلة وثيقة بكلٍّ من السلطان محمود والسلطان مسعود، فقد كان طبيبًا للخاتون زوجة السلطان محمود وابنة عمه السلطان سنجر، وكثيرًا ما تربط كتب التاريخ بين تحول أبي البَرَكَات إلى الإسلام وبين إخفاقه في علاج الخاتون(٢). كذلك كان أبو البَرَكَات في صحبة السلطان مسعود وفي حاشيته، كما كان في «بغداد» حين مرض السلطان مسعود في همذان مرضه الأخير، فحمل إليه أبو البَرَكَات من بغداد إلى همذان ولكن يسبق الأجل محاولات أبي البَرَكَات، ويدرك صاحبنا دنو أجل السلطان فيستبد به الخوف ويموت قبل موت السلطان(٣). وسنعود إلى هذه النقطة في مكانها في الفقرة التَّالية بإذن الله.

والدولة السلجوقِيَّة من الدول الإسلاميَّة التي كانت ذات أهداف وغايات توسعيَّة، والتاريخ السلجوقي تاريخ فتوح متواصلة لا تعرف الحدود ولا التوقف، ولعل ذلك راجع إلى طبيعتهم الأولى التي أملاها عليهم ضيق المساحة الأرضية التي كانوا يعيشون فيها. وحين أصبح السَّلاجقة سلاطنة في البلاد الإسلاميَّة حرصوا كل الحرص على أن يحصلوا على رضا

---

(١) الكامل: ج٩، ص٣١.

(٢) القفطي: تاريخ الحكماء ص٣٤٥.

(٣) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ص١٥٣.

الخليفة العباسي واعترافه بحكمهم وذلك كي يضفوا على هذا الحكم صفة دينيَّة، ولينطلقوا في فتوحاتهم تحت مبدأ الجهاد والوحدة الإسلاميَّة.

وقد استطاع السَّلاجقة في عهد ألب أرسلان وبفضل توجيهات وزيره المحنك نظام الملك – أبي علي ابن إسحاق الطوسي – أن يقفوا للدولة البيزنطيَّة وقفة أضعفتها وكسرت شوكتها في موقعة (ملاذكرد). والمؤرخون يعتبرون هذا المعركة في آسيا الصغرى «من المعارك الفاصلة في التاريخ ويسمونها: الملحمة الكبرى، وتعد أكبر نكبة في تاريخ الإمبراطورية البيزنطيَّة»[(١)] وقد وقع الإمبراطور البيزنطي رمانوس ديوجين أسيرًا في أيدي المسلمين، وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن هذا الانتصار الساحق الذي أحرزه السَّلاجقة قد فتح الباب في آسيا الصغرى أمام الحملات السلجوقِيَّة ثم ما لبثت الإمبراطورية البيزنطيَّة أن فقدت الكثير من أجزائها أمام الفتح الإسلامي، كما فقدت حضارتها اليونانيَّة وثقافتها المسيحية، تلك التي كانت تضرب بجذورها في أغوار هذه البلاد[(٢)].

لكن إذا ما ولينا وجهنا شطر سلاجقة العراق فإن الصورة تتغير تمامًا، فهنا يبرز الصراع والتناحر بين السَّلاطين السَّلاجقة أنفسهم، بل يبرز هذا الصراع عنيفًا بين الإخوة من البيت السلجوقي الواحد من أجل الحصول على اعتراف الخليفة بالسلطنة والولاية، وقد نعلم أن نزاعًا كبيرًا وقع بين داود ابن السلطان محمود وبين عمه مسعود، بل وقعت الحرب بين مسعود

(١) حسين أمين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي ص٢٥٢.

(٢) عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق ص٥٩ (النهضة المصرية – ١٩٦٠)

هذا وأخيه طغرل بسبب الاستيلاء على بغداد، وأمر طبيعي أن ينعكس هذا الخلاف على الكيان السلجوقي فيضعف ويتفتت وتصبح الحياة في بغداد والعراق حياة ملؤها الاضطراب والفوضى وسوء الحال. ويبدو أن وفاة السلطان ملكشاه (٤٨٥هـ) كانت نهاية للفترة الذهبية التي عاشها العصر السلجوقي، وفي نفس الوقت تعتبر بداية لتداعي هذه الإمبراطورية الواسعة التي ترامت أطرافها ما بين حدود الصين شرقًا والأراضي المجاورة لمدينة القسطنطينيَّة غربًا بما فيها من بيت المقدس وبلاد العرب[١]. وقد وصل أمر الضعف بسلاجقة العراق إلى أن الصليبيين في عهد السلطان محمود انتزعوا معظم بلاد الشام من المسلمين وكونوا فيها الإمارات الصليبية الأربعة: بيت المقدس وأنطاكية وطرابلس والرها[٢]. ولم تعد المملكة السلجوقِيَّة التي أنزلت الإمبراطورية البيزنطيَّة من مكانها بقادرة على درء الخطر الصليبي الذي تهدد البلاد الإسلاميَّة، وهنا يروي لنا ابن كثير شواهد تدل على أن أهل بغداد والعراق قد فقدوا مشاعرهم الدِّينيَّة وفترت فيهم روح الجهاد في سبيل الله إلى أبعد مدى يمكن تصوره، فقد حدث في عام ٥٠٤هـ أن تجهز جماعة من فقهاء بغداد وغيرهم – وكان فيهم الواعظ المحدث ابن الزاغوني – للخروج إلى الشام لقتال الصليبيين، ولكن ما إن علموا بكثرة الفرنج ووفرة عددهم حتى رجع كثير منهم قافلًا إلى بغداد[٣]

(١) حسين أمين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي ص١١٥.

(٢) المرجع السابق ص١١٩.

(٣) البداية والنهاية: ج١٢ ص١٧٢.

ويذكر ابن كثير أيضًا أن وفدًا من الشام جاء مستغيثًا بالمسئولين في بغداد ليقوموا بواجبهم إزاء الخطر الصليبي الذي دهم المسلمين في بلاد الشام، «فندب الخليفة الفقهاء إلى الخروج إلى البلاد ليحرضوا الملوك على الجهاد، فخرج ابن عقيل وغير واحد من أعيان الفقهاء فساروا في الناس فلم يُفِدْ ذلك شيئًا»[1].

٣-الحالة الثقافية في بغداد في العصر السلجوقي

أمَّا الناحية الثقافية فقد كان العصر السلجوقي عصر انطلاقة كبرى في الحَرَكَة العلميَّة في الإسلام، وخصوصًا في عهد الوزير «نظام الملك» الذي بدأ في تشييد المدارس والمساجد بقد تنشيط الحَرَكَة العلميَّة وتعميمها في البلاد. وقد نعلم أن السَّلاجقة كانوا سنيين ومن معتنقي مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقد قامت دولتهم على أنقاض دولة البويهيين التي كانت تعتنق التشيع وتتطرف في الحدب عليه والدفاع عنه، وكان الوزير نظام الملك أشعريًا شافعيًا يدبر في نفسه القضاء على المذهب الشيعي قضاءً مبرمًا، وقد هداه تفكيره إلى انتشار التعليم والتوسع فيه على مذهب أهل السُّنَّة ومذهب الشافعي هو أقرب الوسائل وأقواها في محاربة التشيع[2]. وكان أمرًا طبيعيًا أن يلجأ نظام الملك إلى هذه الوسيلة لأن النشاط الشيعي في تلك الآونة كان له ثقله في الميزان السياسي، ومِن ثَمَّ أدرك نظام الملك أن عليه أن ينشئ لونًا خاصًا من المعرفة يعممه بين الناس

(١) المصدر السابق: ج١٢ ص١٥٦.

(٢) حسين أمين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي ص٢٢٢.

ليكفكف من هذا المد الشيعي الآخذ بخناق مصر والشام وجزء غير قليل من العراق. وما إن استقر الأمر بنظام الملك حتى ألقى بكلِّ ثقله في إنشاء المدارس العديدة في مختلف مدن العراق، فبني مدرسة في كل من: بغداد والبصرة وبلخ ومرو والموصل، كما بني في نيسابور وهراة وأصفهان. بل يقول السبكي: «أنَّه أنشأ في كل مدينة في العراق وخراسان مدرسة»[١].

وقد جاءت المدرسة النِّظَامِيَّة في بغداد على رأس هذه المدارس كلها، وكانت أبعدها أثرًا في نشر مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وقد افتتحت هذه المدرسة في ذي القعدة سنة ٤٥٩هـ – وسط احتفال مشهود بعد أن استغرق بناؤها عامين كاملين[٢]. وكان من شرط القبول بهذه المدرسة أن يكون الطالب شافعيًا[٣]، وكانت الثقافة الإسلاميَّة بكلِّ فروعها تدرس في هذه المدرسة ومن أهم ما امتازت به المدرسة النِّظَاميَّة، ذلك المنهج التخصصي الذي كان يتبع في تدريس العلوم، فكان يختار لكل مادة من المواد أستاذ متخصص يقصر نفسه وبحثه على هذه المادة. كما كان التدريس بهذه المدرسة أمل العلماء وأمنيتهم، وذلك لما تتمتع به من الشهرة العلميَّة والعطاء الجزيل الذي كان يصب عليها صبًا، ويكفي أن نعلم أن المدرس في هذه المدرسة كان يعين من قبل الخليفة العباسي رأسًا[٤]. وقد زار الرحالة المشهور ابن جبير المدرسة النِّظَاميَّة ووصف

(١) طبقات الشافعيَّة: ج٣ ص١٣٧.

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج١ ص١٨٠.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم، ج٩ ص٦٦.

(٤) حسين أمين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي، ص٢٢٨.

حلقات الدروس والمناقشات التي كانت تدور بين بين الطلبة والأستاذ، كما رسم لنا صورة للرغبة الجامحة – التي كانت تضطرب بين جنبات العلماء – لتولي منصب التدريس بالنِّظَاميَّة وذلك حين يروي أن المبارك الملقب بالوجيه النحوي كان حنفيًا، وكان التدريس بالنِّظَاميَّة أكبر آماله فلما خلا منصب النحو بالمدرسة تحول إلى المذهب الشافعي ثم تولى التدريس بالنِّظَاميَّة، وقد عرض به الشاعر أبو البَرَكَات بن زيد التكريتي فقال:

ومن مبلغ عني «الوجيه» رسالة ... وإن كان لا تجدي إليه الرسائل
تمذهبت للنعمان بعد ابن حنبل ... وذلك لما أعوزتك المآكل
وما اخترت قول الشافعي تدينًا ... ولكنما تهوى الذي منه حاصل
وعما قليل أنت لا شك صائر ... إلى مالك فافطن لما أنا قائل

ولم تكن المدارس النِّظَاميَّة في بغداد – والعراق بعامة – هي المراكز الثقافية والوحيدة، بل كان هناك المساجد والربط الصُّوفية التي سرعان ما غدت مراكز إشعاع علمي بالإضافة إلى إشعاعها الروحي والصُّوفي، وقد قامت هذه الأماكن بدور كبير في حَرَكَة التثقيفي في ذلك العصر كما أدت خدمات جليلة في نشر الثقافة العربِيَّة والإسلاميَّة.

وإذا كان العصر السلجوقي قد واكبته هذه النهضة العلميَّة في مختلف المجالات الثقافية، فإنه أيضًا واكبته أشتات مختلفات من الفرق الدِّينيَّة المتنازعة فيما ينها نزاعًا طويلًا: ففي بغداد كان العباسيون يمثلون مذهب أهل السُّنَّة ويفرضونه على الناس بمختلف الوسائل، وفي نفس الوقت كان

الفاطميون في مصر والشام يدافعون عن المذهب الشيعي وينشرونه بكلِّ ما أوتوا من بأس وقُوَّة، كما كانت الإسماعيلية في إيران مصدر قلق حتى بالنسبة لأهل السُّنَّة وفي قلب بغداد نفسها، وهناك وعلى مشارف الشام كان الفِرِنْجَة (الصليبيون) يمثلون المعسكر المسيحي الجاثم على صدر الأمَّة الإسلاميَّة في ذلك الحين. أضف إلى ذلك الخلاف المشتعل الأوار بين أهل السُّنَّة المعتزلة من جانب وبين المتكلمين والفلاسفة من جانب آخر، ثم الخلاف الذي كان خصيصة هذا العصر، وأعني به الخالف بين المذهبين الشافعي والحنفي، والأغرب من كل ذلك أن النزاع بين هذه الفرق كان يتطور – أحيانًا – إلى درجة الحرب المسلحة(١).

٤ – الناحية الاجتماعية:

ولم تكن الناحية الاجتماعيَّة في العصر بأحسن حظًا من الحالة السياسيَّة إذ هي دائمًا أشبه ما تكون بالنتيجة الطَّبِيعِية اللازمة عن الوضع السياسي ومدى تقلبه أو استقراره. ويمكن القول إن الحالة الاجتماعيَّة في العراق إبان هذه الفترة التي نؤرخ لها كانت سيئة إلى حد بعيد، لأن السَّلاجقة أنفسهم لم يكونوا قومًا أولي حضارة ولا سياسة، وإنَّما كانوا قومًا – على حد وصف ابن الأثير: «بداة لا علم لهم بأخبار الملوك ومآثرهم»(٢).

وأظهر ألوان هذا الفساد الاجتماعي في العصر السلجوقي هو ذلك التفاوت البعيد بين طبقات المجتمع العراقي آنئذ.

(١) عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق ص١٧٤.

(٢) الكامل: ج٩ ص٦٤٩.

والمؤرخون لهذه الفترة يقسمون هذا المجتمع عادة إلى طبقتين:

طبقة الخاصة: وتنتظم الخلفاء والأمراء والوزراء والكتاب.

وطبقة العامة: وتنتظم بقِيَّة طبقات الشعب الفقير من الصناع والفلاحين والكسبة والرقيق[١].

وقد كان التفاوت الصارخ بين هاتين الطبقتين من أقوى الأسباب التي جعلت حكم السَّلاجقة في نفوس الناس وطأة على القلوب لا تكاد تحتمل. فإذا ما أضفنا إلى ذلك، النِّظَام الجائر الذي كانت تنهجه السلطة السلجوقِيَّة في جباية الضرائب والأموال بحق وبغير حق من جموع الناس وبؤسائهم أدركنا إلى أي مدى كان الظلم أحد أعمدة الحياة الاجتماعيَّة في ذلك العهد. وهنا يروي التاريخ ألوانًا مختلفات من الأوبئة والمجاعات والكوارث التي كانت تكرث هذه الطبقات البائسة وتعصف بحياتهم، فلقد حدث أن مات خلق كثير من الجوع والعري بسبب العساكر السَّلاجقة الوافدين إلى العراق عام ٥٥٤هـ، ثم حدث أن تفشت أمراض وأوبئة فتكت بالعراق وخصوًا ببغداد عام ٤٤٥هـ، كما شهدت هذه الفترة عديدًا من الفيضانات المدمرة وما نتج عن تلك الفيضانات من خراب القرى والزروع والممتلكات[٢].

أمَّا على الجانب الآخر، جانب قصور الأمراء فقد كان هناك فن التأنق

(١) عبد النعيم حسنين: سلاجقة إيران والعراق ص١٨١.

(٢) عبد الكريم العبود: الشعر العربي في العراق من سقوط السَّلاجقة حتى سقوط بغداد ص٥٩ (دار الحرية – بغداد ١٩٧٦).

في المأكل والمشرب والملبس، وكانت هذه القصور مضرب الأمثال في الجمال والبهاء والروعة والحسن، فثمة الجواري الحسان، وثَمَّةَ ليالي الشراب والطرب والغناء، ثم هناك الإسراف في الطعام وفي إعداده وطريقة تقديمه على الموائد المزدانة بالورود والرياحين. بل هناك – كما يذكر المؤرخون – أصول وعلوم تدور حول فن الشراب والمنادمة والمتعة[1].

ولعل هذا الجانب المغرق في الجمال المدي وفنونه وألوانه قد دفع طبقة معينة من الناس إلى الاعتزال والخلوة والهرب إلى الربط والزوايا يحيون فيها حياة خاصة ملؤها جمال الروح والتغني بعالم آخر يفيض بالحقائق والرقائق واللطائف، ولكأن هذه الزوايا وتلك الربط قد كانت بمثابة رد الفعل لحياة القصور وما تمور به من مادة وفتنة ولهو. ولا عجب فالضد قد يهدي إلى الضد بل قد ينئه ويوجده، وكلما أغرقت المادة في طغيانها فلها من الروح رادع وزاجر يتمثل في هذه الزوايا الفقيرة الت يجدها على امتداد العصور جنبًا إلى جنب مع القصور المنيفة المترفة.

أمَّا أهل الذمة من نصارى ويهود فقد كانوا يتمتعون بالحرية الكاملة سواء في حياتهم العامة أو حياتهم الدِّينيَّة، وكانت الكنائس والبيع مصونة الذَّات ولها قدسيتها ووقارها، وكان أهل الكتاب يؤدون شعائرهم في حرية مطلقة، واتسعت طبقة أهل الذمة – في القرن الرابع الهجري – «لتضم المجوس، بعد أن اعترفت الدولة العباسيَّة بأنهم أهل

(١) عبد النعيم حسنين: المصدر السابق ص١٨٤.

ذمة وقد كثر المجوس في ذلك القرن في العراق وجنوبي فارس»[١].

وإذًا فنحن أمام عصر أو فترة من فترات التاريخ تكاد تجمع بين الأضداد والنقائض، فهي فترة فيها المتعة واللذة وفيها البؤس والألم، وفيها المجون والخلاعة وفيها التصوف والزهد ثم هي فترة اضطربت فيها المظاهر السياسيَّة والمظاهر الاجتماعيَّة وإن كانت قد نشطت فيها مظاهر العلم والمعرفة والثقافة بوجه عام.

٥-وأمر واضح أن كل هذه الاتِّجاهات التي لا تكاد تلتقي فيما بينها، والتي كانت نهدر بها بغداد في مساجدها ومدارسها وشوارعها كانت لها أصداء ثقيلة الظل على بغداد مركز الخلافة الإسلاميَّة في ذلك الحين، والمحور الذي تدور حوله كل هذه الأحداث. وأمر طبيعي أن يسود روح هذا العصر - المشحون بالمظاهر المتنافرة في الفكر والعقيدة والاجتماع - شيء غير قليل من السأم والقلق والاضطراب، وأمر طبيعي أيضًا أن تتساءل النخبة الممتازة من أولي البصائر والألباب عن الطَّريق الصَّحيح من بين هذه المسالك المتشابهة والمختلطة، وهنا لابد وأن تنشأ ظاهرة «الشك» لتمسك بعقول أعلام الفكر كرد فعل لما في البيئة المحيطة من أكداس الأفكار والنَّظريات المتضاربة. فقد تأثرت عقلية الإمام الغزالي بروح البلبلة السائدة في هذا العصر، ووقف في مفترق الطرق يرنو إلى وجهة الحق وقد عز الوصول إليه، وكان ما كان من أمر شك الإمام واهتدائه في نهاية الأمر. ومن قبله كان أستاذه إمام الحرمين يهتف من أعماقه: «لقد ركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى عنه أهل الإسلام فيه كل ذلك

(١) المصدر السابق: ص١٨٣.

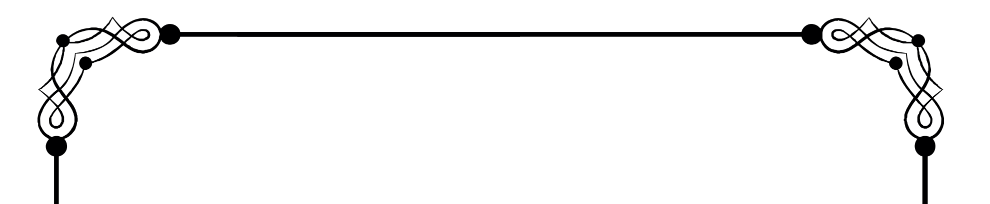
في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن وقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق: عليكم بدين العجائز! فإن لم يدركني الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز، وتختم عاقبة أمري عند الرحيل على نزعة أهل الحق وكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني»[(١)].

وكلمات الجويني هذه ليست إلَّا انتفاضة تمثل قمة اليأس من ثقافة العصر التي كان يركض فيها بحثًا عن يقين يجد برد راحته في نفسه.

وقد لا يكون من أهدافنا هنا أن نتعرف على أثر هذا القلق الفكري الذي ألقى بظله ثقيلًا على نفس الإمام الجويني ومن بعده تلميذه الإمام الغزالي، إلَّا أننا نخلص من هذه اللفتة التاريخية العاجلة إلى أن أبا البَرَكَات البغدادي – موضوع دراستنا – قد كان ابن بيئته، وأثرًا صادقًا يعكس حالة عصره بكلِّ أبعادها السياسيَّة والثقافية والدِّينيَّة، فهو قد عاش في بغداد معاصرًا للاضطرابات التي كانت تواكب سلاطين السَّلاجقة حين يتولون أمور السلطة ويقتتلون عليها، وهو قد درس وتعمق في الثقافات التي كانت تموج بها مدارس بغداد ومكتباتها، ثم هو ذو طبيعة فيها شيء غير قليل من التأمل الفكري الحر، وكل هذا – فيما أعتقد – كان لابد من أن يعرضه إلى ما تعرض إليه الغزالي والجويني وغيرهم – من قبل، فتضطرب في نفسه تساؤلات يقف إزاءها وقفة الحيران المتشوق للحق واليقين. وقد كان ما كان من أمر هذا الفيلسوف الذي تمخض عقله عن نفد الفلسفة السائدة في عصره ونبذ معظم مضامينها، كما تمخض قلبه عن ضيق بالعقيدة اليهودية وما لبث أن هجرها مواليًّا وجهه شطر الإسلام في أخريات أيامه.

---

(١) ان السبكي: طبقات الشافعيَّة ج٣ ص٢٦٠.



الفصل الثاني
الفيلســـــوف

١ – اسمه.

٢– مكان وزمان ولادته.

٣– حياته.

٤– شيوخه.

٥– أبو البرَكَات الطبيب.

٦– إسلام أبي البرَكَات.

٧– وفاته.

٨– تلاميذه.

٩– كتبه.

الفيلسوف

١ - اسمه:

هو هبة الله أبو البَرَكَات بن علي بن ملكا البغدادي البلدي. يختلف الثقات من المؤرخين في اسم جده هل هو «ملكا» أو «ملكان»: فان أبي أصيبعة والصَّفَدي على أنَّه ملكا بدون نون أمَّا ابن خلكان وان قاضي شهبة فيثبتان هذه النون(١).

٢-ولادته:

ومعظم المصادر التاريخية لا تذكر لنا مكان ولادته على وجه التحديد. وابن أبي أصيبعة يكاد يكون المؤرخ العربي الوحيد - فيما نعلم - الذي أشار في لمحة عاجلة إلى أن ولادته كانت بـ «بلد»(٢) وبرغم هذه الإشارة فإن تحديد مكان ولادته يبقى أمرًا صعبًا في وجه الباحث، ذلك أن «بلد» هذه مكان مُتعَدِّد الإطلاق، إذ يقال: «بلد» لمدينة قديمة على دجلة فوق الموصل، ولمدينة الكرج، وللنسف ومرو الروز(٣)، بيد أن دائرة المعارف اليهودية تذكر أنَّه ولد بالبصرة وقضى بها ردحًا من الزَّمان قبل أن ينتقل إلى

(١) الزِّرِكْلِي: الأعلام ج٩ ص٦٣.

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج١ ص٣٧٨، ويتابع ابن أبي أصيبعة من علماء الغرب كل من: لوكليرك لوسيان في: تاريخ الطِّبّ العربي ج٢ ص٢٠ا والمستشرق الدكتور بينيس في: دائرة المعارف الإسلاميَّة ج١ ص١١٤ (النص الفرنسي).

(٣) ياقوت الحموي: معجم البلدان.

بغداد[1]. وهي بهذا التحديد تنفرد من بين سائر المصادر ببيان البلدة التي ولد فيها أبو البَرَكَات. ولعل ابن أبي أصيبعة في هذا الصدد أثبت وأدق، لأن المراجع التاريخية التي تحدثت عن فيلسوفنا إنما تحدثت عنه بإحدى نسبتين: البغدادي نسبة إلى بغداد أو البلدي نسبة إلى بلد، ولا نجد مصدرًا واحدًا يصفه بالبصري نسبة إلى البصرة.

أمَّا تاريخ مولده فإن المصادر التاريخية تطالعنا فيه بأقاويل قد اختلفت فيما بينها اختلافًا شديدًا بحيث لا تكاد تلتقي أو تتقارب تقاربا يهيئ لنا أن نرصد - في شيء من الدقة - الفترة التي ولد فيها أبو البَرَكَات، ومِن ثَمَّ وجدنا مؤرخًا كالقفطي يتحدث عنه في صيغة تجنح للتعميم فيقول عنه: إنَّه «كان في وسط المائة السادسة[2]» ولعل هذا راجع إلى الاختلاف في سني عمره هل هي ثمانون أو تسعون، فكثرة من المؤرخين على أنَّه عاش ثمانين عامًا[3]. والبيهقي يقول: إنَّه عاش تسعين سنة شمسيَّة[4].

ويكاد البيهقي يضع أيدينا على حسم لهذا الخلاف حين يذكر أن السلطان مسعود بن محمد بن ملكشاه قد أصاه مرض خطير فاستقدم لعلاجه أبا البَرَكَات من بغداد إلى همذان، وكان ذلك في شهور سنة سبع

(١) الطبعة الثانية ج٦ ص٢٨٤ (النص الإنجليزي)، وأيضًا ستين شنيدر في: مؤلفات اليهود العربية ص١٨٣ (باللغة الألمانية).

(٢) تاريخ الحكماء: ص٣٤٣، وابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٣٦٣.

(٣) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء ج١ ص٢٨٥، الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان٣٠٤، الزِّرِكْلِي: الأعلام ج٩ ص٦٣.

(٤) تتمة صوان الحِكمَة ص١٥٢.

وأربعين وخمسمائة، وقد أخفق أبو البَرَكَات في علاج السلطان ويئس الناس من حياته فاستبد الخوف بأبي البَرَكَات لدرجة فقد معها حياته «فمات ضحوة ثم مات السلطان بعد العصر»[1] وإذا كان البيهقي يذكر أن أبا البَرَكَات قد عاش تسعين سنة شمسيَّة فمن الممكن أن نحول التِّسعين سنة من شمسيَّة إلى قمرية بجعلها سبعا وثمانين سنة ثم نطرحها من تاريخ وفاة السلطان مسعود فتكون سنة ستين وأربعمائة هي تاريخ ولادة أبي البَرَكَات[2] على وجه التحديد.

لكن يغض من قيمة هذا التحديد أمور:

أوَّلًا: ما نجده في كثير من كتب المؤرخين من أن أبا البَرَكَات قد عاش ثمانين سنة، وبهذا تصبح سنة سبع وستين وأربعمائة هي السنة التي ولد فيها أبو البَرَكَات.

ثانيا: ما يبدو على قصة موت أبي البَرَكَات هذه من آثار الصنعة والوضع برغم ورودها في كثير من كتب التراجم، فليس جرما يستحق القتل أو العقاب أن تقف حيل الطبيب حسرى كليلة إزاء مريض استحكمت علته أو أطبق مرضه، وإلا فأين نجد في تاريخ سلاطين العرب وأمرائهم أن أطباءهم كان يراد بهم شرٌّ حين تدنو آجالهم؟ أو ليس عجيبًا أن يتسلط على روع أبي البَرَكَات مثل هذا الخاطر ويؤدي إلى الموت والهلاك!!

ثالثًا: اختلاف الروايات في تحديد السنة التي مات فيها أبو البَرَكَات،

---

(١) مرجع سابق نفس الصفحة.

(٢) راجع أيضًا: سليمان النَّدْوِيّ في مقاله عن أبي البَرَكَات في المعتبر ج٣ ص٢٣٥.

الأمر الذي يشكك في أن يوم يكون عام وفاة السلطان مسعود (٥٤٧هـ) هو نفس عام وفاة أبي البَرَكَات. فمثلًا يذكر أبن قاضي شهبة أنَّه توفي في الفترة ما بين ٥٥٠ و٥٦٠هـ[١]، والصَّفَدي يقرر أنَّه توفي في حدود ٥٦٠هـ[٢]، والبغدادي يحدد وفاته بعام ٥٧٠هـ[٣].

ومن هنا فإن رواية البيهقي هذه – برغم أنَّه أقرب المرخين عهدًا بأبي البَرَكَات – تقف في وجهها اعتراضات تغض من قيمتها. وإذن فسوف يظل تاريخ ولادة أبي البَرَكَات – مثل تاريخ وفاته – أمرًا محصورًا في دائرة الفرض والتخمين لا يتعداها إلى حيث التحديد العلمي الدقيق الذي تزخر به تراجم الكثير من الفلاسفة السابقين عليه أو المعاصرين له حتى في بغداد نفسها.

٣- حياته:

والأمر الثابت الذي تجمع عليه مختلف المصادر التي ترجمت لأبي البَرَكَات هو أنَّه ولد يهوديًا، ونشأ في بغداد ودفن بها، وأنه أسلم في أخريات أيامه، وفيما عدا هذه الأمور الثلاثة لا تقدم لنا المصادر مادة تاريخية تلقي ضوءً كافيًا على حياته العلميَّة مما يجعل ترجمة أبي البَرَكَات تعتمد على شيء غير قليل من التخمين والافتراض. وهذا أمر مستغرب إذا وضعنا في الاعتبار أن حياته كانت زاخرة بمختلف الجوانب العلميَّة

(١) نقلاً عن الزِّرِكْلِي في الأعلام ج٩ ص٦٣.

(٢) نكت الهميان في نكت العميان ص٣٠٤.

(٣) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين مجلد٢ ص٥٠٤.

كالفلسفة والطب والفلك واللُّغة وشرح بعض أسفار التوراة، كما كانت زاخرة بصحبة الأمراء والسَّلاطين، وبالرغم من كل هذا فقد ظلت حياة أبي البَرَكَات - في معظمها - كمًّا مهملًا من حيث الترجمة والتاريخ. فمثلًا لا تقدم لنا هذه المصادر شيئًا ذا بال عن أهم جانب في حياته أعني جانب طلب العلم وتحصيله، وبالذَّات فيما يختص بالناحية الفلسفيَّة في علومها المختلفة، فهل كان تحصيله إياها عن طريق التلمذة على الشيوخ والأساتذة أو كان وليد قراءاته التي صدر فيها عن ذاته وحدها.

والإجابة الدقيقة هنا أمر متعذر، وإن كنت أرجح بديًّا أن أبا البَرَكَات كان يعتمد على ذاته وهو يواجه هذا الخضم المتلاطم الأمواج من الثقافة السائدة إبان ذلك العصر، ولعل هذا الترجيح هو الأنسب لروح أبي البَرَكَات النَّقدِيّة ولمنهجه الذي زعم فيه أنَّه لا يعتبر من الآراء إلَّا ما يبدو له أنَّه محض الحق وصريحه، وأنه أنفق من الجهد في هذا السبيل حظًا عظيمًا، ولا عليه بعد ذلك أن يوافق أو يخالف الأكابر من الفلاسفة المتقدمين[(١)].

٤-شيوخه:

وإذا ما حاولنا التعرف على شيوخ أبي البَرَكَات فإننا لن نعثر إلَّا على شيخ واحد قدر لأبي البَرَكَات أن يتتلمذ عليه في مجال الطِّبّ، وبعد جهد وعناء شديدين. يحكي ابن أبي أصيبعة أن أبا الحسن سعيد ين هبة الله بن الحسين[(٢)]، كان عالما متميزًا في صناعة الطِّبّ وكان له تلاميذ عدة

(١) المعتبر (المُقَدِّمة) ص٤.

(٢) هو سعيد بن هبة الله بن الحسين، طبيب ذائع الصيت في بغداد ولد في بغداد عام ٤٣٦هـ

يختلفون إليه كل يوم، ولم يكن من عادة هذا الشيخ أن يسمح لأي يهودي بالتلمذة عليه، وعلى الجانب الآخر نجد أبا البَرَكَات – ويلح عليه – أن يقبله تلميذًا من تلاميذه، بيد أن الشيخ كان يدف عنه في كل مرة. ولم يجد أبو البَرَكَات بدًا من مصادقة البواب، فتقدم إليه بالهدايا والعطايا ليسمح له بالجلوس متخفيًا بحيث يصبح على مقربة من الشيخ يسمعه ويعلق عنه. واستمر فيلسوفنا يسترق السمع أو يسترق العلم مدة عام كامل حتى سنحت له فرصته لتحقيق أمله الذي صد عنه من قبل مرارًا، فقد حدث أن ألقى الشيخ على تلامذته سؤالًا وطلب منهم أن يجيبوا عنه بشيء من كلام «جالينوس»، وتوقف الطلاب عن الإجابة، بينما يظهر أبو البَرَكَات فيدخل الحلقة ويستأذن الشيخ في الإجابة ويأذن له الشيخ فيجيب أبو البَرَكَات بكلّام جالينوس ثم يقول: «هذا جرى في اليوم الفلاني من الشهر الفلاني في ميعاد فلان وعلق بخاطري من ذلك اليوم، فبقى الشيخ متعجبًا من ذكائه وحرصه، واستخبره عن الموضع الذي كان يجلس فيه فأعلمه به فقال: من يكون بهذه المثابة ما نستحل أن نمنعه من العلم، وقربه من ذلك الوقت وصار من أجل تلاميذه[1]».

هذه القصة هي كل ما نعرفه عن حياة أبي البَرَكَات العلميَّة، وفيما عدا ذلك فإن المصادر تطالعنا بصمت قـاتم برغم الألقـاب العلميَّة الضخمة

وتوفي في عام ٤٩٥هـ. وقد خدم المقتدي بأمر الله وولده المستظهر بالله. راجع: الزِّرِكْلِي: الأعلام ج٣ ص١٥٦هـ، وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج١ ص٢٥٤، والبغدادي: هدية العارفين مجلد ص٣٩٠.

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج١ ص٣٧٩.

التي تخـــلعها عليه مثل: أوحد الزَّمـان وسيد الحكماء وفيلسوف الأوان[١].

٥-أبو البركـــات الطبيب:

عرف أبو البركـــات بأنه فيلسوف وطبيب كما عـــرف بأنه أحـــد شـــراح التـــوراة[٢]، ويبدو أنَّه كان من عادة اليهود أن يعلموا أبناءهم – إلى جوار الأدب أو الفلسفة – حرفة من الحرف لتكون لهم عونًا على مواصلة العلم والمعرفة ولم يكن أبو البَرَكَات بدًا من هذه العادة، فتعلم الطِّبّ وبرع فيه وذاع صيته بين الأمراء والسَّلاطين. وقد مر بنا أن السلطان مسعود استقدمه إلى همذان ليقوم بعلاجه، وكذلك خدم المسترشد بالله العباسي (٥١٢-٥٢٩هـ)، وتدرج في مناصب الطِّبّ كما أصبح الطبيب الخاص للخليفة المستنجد في بغداد[٣]، وقد خدم من السَّلاطين: السلطان محمد بن ملكشاه (٤٩٨-٥١١هـ) وابنه السلطان محمود (٥١١-٥٢٥هـ).

ويذكر الرواة أن أبا البَرَكَات قد برع في علاج ما يُسَمَّى اليوم بالأمراض النَّفْسيَّة، فقد أتى يومًا في بغداد بمريض أصيب بعلة التوهم، فكان يعتقد أن على رأسه دنا، وكان كلما مشى تحاشى السقوف القصيرة، وقد عالجه

(١) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ص١٥٢.

(٢) دائرة المعارف اليهودية ج٨ ص٤٦١ (بالإنجليزية).

(٣) المرجع السابق: ومما تنبغي ملاحظته أن المستنجد هذا قد بويع له بالخلافة عام ٥٥٥هـ كما يقرر ابن أبي أصيبعة أي بعد وفاة أبي البَرَكَات بثماني سنين، ولذلك قرر الزِّرِكْلِي صاحب الأعلام أن وفاة أبي البَرَكَات كانت عام ٥٦٠هـ حتى يمكن أن نتصور خدمته في بلاط المستنجد، أمَّا ابن أبي أصيبعة فيرى أن خدمة أبي البَرَكَات للمستنجد كانت قبل أن يلي الخلافة. وهذا مما يدل على اضطراب تاريخ أبي البَرَكَات سواء في ولادته أو في وفاته.

جماعة من الأطباء ولكن دونما فائدة، ثم ذهب به إلى أبي البَرَكَات، وبعد أن عرف قصته أمر أحد غلمانه سرًا أن يحضر خشبة ويستبقيها معه فإذا ما أشار إله ضرب بها في الهواء فوق رأس المريض بشدة، ثم أوصى غلامًا آخر أن يصعد فوق السطح بدنّ وأن يراقب الغلام الذي معه الخشبة فإذا ما رآه يضرب بها في الهواء فوق رأس المريض أسقط الدن من يده على الأرض. ثم أحضر أبو البَرَكَات المريض وقال له: «والله لابد لي من أن أكسر هذا الدن وأريحك منه، ثم أشار للغلام فضرب بالخشبة فوق رأسه فسقط الدن على الأرض وتكسر قطعًا، فلما عاين المريض ما فعل به ورأى الدن المتكسر تأوه ولم يشك في أنَّه هو الدن الذي كان على رأسه[(١)]». وهذه القصة تدلنا على أن أبا البَرَكَات كان – بحق – طبيبًا بارعًا ميالًا إلى الإبداع والابتكار، غير مقيد بالمناهج العامة المقررة آنذاك، وأكاد أعتقد أنَّه رائد في مجال اكتشاف مرض السرطان، فقد ثبت أنَّه عالج المرض بالاستئصال كما يعالجه الآن الطِّبّ الحديث: يروي ابن أبي أصيبعة أيضًا أنَّه دخل عليه مريض يشكو ورمًا في أصبعه فقام إليه أو البَرَكَات وبتر سلاميته على الفور، وقد لامه تلامذته على قسوته في علاج هذا المريض فقد كانوا يعالجون هذه الحالات بالمعاجين وبوسائل أخرى غير وسيلة القطع والبتر، ويعقب تلميذه أبو الفضل على طريقة أستاذه في العلاج بقوله: «ونشأ هذا المرض

(١) علاء الدين الغزولي: مطالع البدور في منازل السرور ج٢ ص١٠٥، وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج١ ص٣٧٨، والصفدي: نكت الهيمان في نكت العميان ص٣٠٤. وأيضًا George Sarton: Introd to the history of science. P. 382

في تلك السنة، وغفل جماعة منهم عن القطع فتأدى أمر بعضهم إلى هلاك اليد، وبعضهم إلى هلاك أنفسهم[١]». وبلغ من مقام أبي البَرَكَات في علوم الطِّبّ أن الأطباء أنفسهم كانوا يسألونه عن أمراض معينة وعن كيفية علاجها، وكان يجيبهم بكتابات في أوراق متفرقة، وقد كثرت هذه الأوراق حتى صارت بينهم مركعًا يتناقلونه ويتدارسونه[٢]».

ومما لا شك فيه أن العبقرية الطبية التي كان يتمتع بها فيلسوفنا قد شغلت بال معظم الذين أرخوا له بحيث أصبحت ملاحظتهم واهتماماتهم كلها تدور حول هذه النوادر والقصص التي تعكس مدى براعته في العلاج وفي تشخيص الأمراض. وأنه وإن كان لا يعنينا – هنا – هذا اللون من ثقافة أبي البَرَكَات إلَّا أن الدلالات المتضمنة في هذا اللون تقضي بنا – فيما وراء هذه القصص – إلى نقطة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمنهج الفلسفي عند أبي البَرَكَات، هذه النقطة هي جانب الابتكار والانفلات من القديم قدر المستطاع. وهو جانب منبثق – فيما أعتقد – عن الخلفية النَّفْسيَّة الكامنة في مشاعر هذا الفيلسوف.

ولقد لاحظ بعض الباحثين أن أبا البَرَكَات كان عظيم الاعتداد بنفسه وبعبقريته لدرجة انقلب معها هذا الاعتداد إلى شعور بالكبر والغطرسة[٣]. ولعل هذا الشعور كان نتيجة عوامل مختلفة متغلغلة

(١) عيون الأنباء ج١ ص٢٨٥.

(٢) القفطي: تاريخ الحكماء ص٣٤٤.

(٣) القفطي: تاريخ الحكماء ص ٣٤٥، ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٣٦٥، وأيضًا:

في أعماقه، وأكبر الظن أن أبا البَرَكَات كان يعاني في أعماقه من الشعور بالنقص بسبب نشأته اليهودية ولربما كان لحرمانه من حضور حلقة الشيخ أبي الحسن أثر بعيد المدى في أغوار ذاته، فإذا ما أضفنا إلى هذا أن طبيعة أبي البَرَكَات كانت طبيعة ذات عبقرية تفرض نفسها عليه فرضًا بحيث لا يمكن له تجاهلها أو إغضاء الطرف عنها، أدركنا أن فيلسوفنا كان – في داخله – مزيجًا من شعور بالنقص وشعور بالطموح في نفس الآن، ولابد أن ينتج عن هذه المَشَّاعر المضطربة في ذاته ما يشبه رد الفعل الذي يترجم عن نفسه بمظهر الكبر والإعجاب بالنَّفْس والثورة على القديم ومحاولة العثور على الذَّات في الإتيان بالجديد المبتكر من الآراء والنَّظريات.

٦-إسلام أبي البَرَكَات:

والأمر التاريخي الثابت الذي تجمع عليه كل المصادر التي تناولت حياة هذا الفيلسوف هو: تحوله في آخر حياته عن الدِّين اليهودي واعتناقه للدين الإسلامي، وقد شكل هذا التحول في حياة أبي البَرَكَات ظاهرة مجللة بالغموض. لأنها كانت غير متوقعة ولا منتظرة لاسيما إذا ما أخذنا في الاعتبار الطبيعة المتحدية الرافضة التي

.L. Leclerc: Histoire de la medicine arabe To me 2. P. 30

كانت تضطرب بين جنباته، فكيف استطاع أن ينفض عنه كل خصائص ذاته فيتحول إلى الإسلام فجأة ودون مقدمات؟

إننا إذا استقر أنا هنا ما كتبه المؤرخون العرب في تعليل هذه الظاهرة وجدناه يدور حول أربع روايات:

الرواية الأولى:

أن أبا البَرَكَات دخل يومًا على الخليفة فقام له جميع الحاضرين إلَّا قاضي القضاة فقد بقي في مكانه غير آبه بمقدم أبي البركات وهنا أدرك أبو البركات أن القاضي لم يشأ تعظيمه لأنه يهودي، فقال أبو البَرَكَات للخليفة: «إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أني على غير ملته فأنا أسلم بين يدي مولانا ولا أتركه ينتقصني بهذا، وأسلم»[١].

الرواية الثانية:

يذكر القفطي أن أحد السَّلاطين السَّلاجقة لما مرض استدعى أبا البَرَكَات من مدينة السَّلام فقصده أبو البَرَكَات وأقام عنده يعالجه حتى أبل من مرضه وقد أعجب السلطان بأبي البَرَكَات فأغدق عليه من الأموال والملابس والتحف وعاد إلى العراق محملًا بالغني واليسار، لكنه سمع فيما سمعه أن ابن أفلح الشاعر هجاه بهذين البيتين:

لنا طبيب يهودي، حماقته إذا تكلم تبدو فيه من فيه

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج١ ص٢٨٥، والصفدي: نكت الهميان ص٣٠٦.

يتيه والكلب أعلى منه منزلة   كأنه بعد لم يخرج من التيه

فحين سمع ذلك علم أنَّه لا يهنأ بهذه النعمة التي يتقلب فيها إلَّا إذا أسلم. وبدأت تراوده فكرة التحول إلى الإسلام بيد أنَّه خشي على بناته من أن يحرمن ميراثه إذا أسلم، فتوسل إلى الخليفة أن يعطيهن ما يتركه بعد وفاته حتى لو كن على دينهن فوقع له الخليفة بذلك ثم أعلن إسلامه[1].

الرواية الثالثة:

يروي القفطي أيضًا عن «ابن الزاغوني» أن إسلام أبي البَرَكَات كان سببه الخوف على نفسه من القتل والهلاك لأنه كان طبيب «الخاتون» زوجة السلطان محمود وابنة عمه، فقد اشتد عليها المرض حتى ماتت، فحزن عليها السلطان حزنًا شديدًا، فأدرك أبو البَرَكَات أنَّه لا محالة هالك ومِن ثَمَّ لجأ إلى الإسلام أو تظاهر به لينجو من شر قد يراد به عند السلطان[2].

---

(١) تاريخ الحكماء ص٣٤٤.

(٢) المصدر السابق ص٣٤٦، وذكر ابن الأثير أن «الخاتون» ابنة السلطان سنجر وزوجة السلطان محمود قد توفيت سنة٥٢٤هـ. وهذا يعني أن إسلام أبي البَرَكَات كان في نفس السنة، وكان عمره آنذاك أربعًا وستين سنة تقريبًا، وهذا الاستنتاج يلتقي مع ما قررته دائرة المعارف اليهودية من أن أبا البَرَكَات قد ولى وجهه شطر الإسلام في سن الستين. راجع ٤٦ ٨ Ency. Judica. وأيضًا: العلامة النَّدْوِيّ في مقاله عن كتاب المعتبر وصاحبه (المعتبر ج٣ ص٢٣٨).

الرواية الرابعة:

وهي قريبة من الرواية السالفة، إذ تعلل إسلام صاحبنا بالخوف من القتل حين أخفق في علاج السلطان مسعود واشتد عليه المرض حتى لقى ربه[(١)] كما أسلفنا من قبل.

---

(١) البيهقي: تتمة صوان الحِكمَة ص١٥٣. ومما تجدر الإشارة إليه أن العلامة الكوثري يقرر أن فيلسوفنا قد «تظاهر بالإسلام ابتعادًا عن الهوان والله أعلم بما في قلبه»، وأكبر الظن أنَّه قد رأى هذا الرأي لما يبدو على أبي البَرَكَات من ميل إلى فكرة التجسيد في بعض مواضع من كتاب المعتبر، لأن العلامة الكوثري يقول في صراحة عن أبي البَرَكَات: «إنَّه أوتى ذكاء وحسن بيان مع مكر بالغ وشغب ملبس يدس بهما في غضون كلامه ما ورثه من عقيدة التشبيه من نحلته الأصلية فيروج تلبيسه على من لم يؤت بصيرة نافذة». الكوثري: من عبر التاريخ ص١٧، وأيضًا مقدمته على شرح الحكيم التبريزي للمقدمات الخمس والعشرين من كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون ص١٠-١١. ونود أن نقول بديًا: إن هذا السبب – لو كان – لا يكفي أبدًا للحكم على تزييف إسلام أبي البَرَكَات: أولًا: لأننا نجد مثل هذه النزعة – أعني التجسيم – أو قريبًا منها متغلغلة في كتابات مفكرين مسلمين لم يقل عنهم أحد: إنهم يهود أو متظاهرون بالإسلام، والعلامة الكوثري نفسه قرر أن ابن تيمية انخدع بأبي البَرَكَات وتأثر به في هذه النزعة بل وتبناها في تسعينيته وسبعينيته ومنهاجه.

ثانيا: ولأن كتاب المعتبر الذي يمثل العقيدة الفكرية لأبي البَرَكَات هو كتاب فلسفي أولًا وأخيرًا، فإذا ما طالعنا فيه ببعض المفاهيم فهو رؤية فلسفية محضة تعكس اتجاهه الفلسفي الذي يرتضيه، وقد يكون في هذه المفاهيم متأثرًا بيهوديته ولكن ما كان يهم أبا البَرَكَات أبدًا أن تتوافق هذه المفاهيم مع الدين أو لا تتوافق حتى تشغله قضية مثل قضية التشبيه فيروج لها في خبث ومكر. وحتى لو سلمنا بأن فيلسوفنا كان خبيث القصد في هذا الكتاب – حسبما يرى الشيخ الكوثري – فإن هذا لا يبرر إطلاقًا أن نحكم على إسلام أبي البَرَكَات بالزيف والتمويه، ذلك أن احتمال تأخر إسلام أبي البَرَكَات عن

نلاحظ على هذه الروايات أنها تفسر ظاهرة تحول أبي البَرَكَات من اليهودية إلى الإسلام إما بالرغبة في التخلص من الشعور بالإهانة والازدراء وهذا ما تهدف إليه الروايتان: الأولى والثانية، وإما بخوفه على حياته دون القتل وهو ما ترمي إليه الروايتان الثالثة والرابعة. بيد أنَّه فيما يختص بالتَّعليل الأول فقد يبدو غير مقبول إذا ما دققنا النَّظر قليلًا، أو لأن بيتين من الشعر قيلا في هجائه وسبه، ولقد تعرض أبو البَرَكَات من قبل إلى إهانة صريحة فيها من القسوة والعنف ما يجعلها جديرة بأن تصرفه عن عقيدته ودينه، وذلك حين منع من حضور حلقة أستاذه أبي الحسن منعًا صريحًا لأنه يهودي العقيدة، وإذا كان أبو البَرَكَات بهذه السذاجة التي صورته بها هذه الروايات فلم آثر أن يعيش عامًا كاملًا في ركن من أركان الدهليز يستمع إلى «الأستاذ» – وفي نفسه من الأسى والحسرة ما فيها – على أن يعلن إسلامه فيحقق لنفسه كل ما يصبو إليه؟ نعم لا نشك في أن فيلسوفنا – كمفكر يهودي – كان يتعرض لشيء غير قليل من الغمز واللمز، بل ولشيء من الإهانة صريخ، يوجه إلى شخصه صراحة دون تلميح أو تعريض، فقد كان – مثلًا – موضع هجوم من بعض الشعراء كما مر بنا آنفًا وكما يقول عنه البديع هبة الله الأصطرلابي حين يقارن بينه وبين الطبيب النصراني أبي الحسن هبة الله بن التلميذ:

أبو الحسن الطبيب ومقتفيه أبو البَرَكَات في طرفي نقيض

الفترة التي ألف فيها كتاب المعتبر احتمال قائم بل هو الاحتمال الأقوى والأرجح.

فهل مع كل هذه الاعتبارات يمكن القول: بأنه «تظاهر بالإسلام ابتعادًا عن الهوان»!!

فذاك من التواضع في الثريا وهذا بالتكبر في الحضيض[1]

وكل هذا لا يدعنا نشك لحظة في أن فيلسوفنا كان يعيش في غربة قاسية، يقع عليها أو تقع عليه إينما ذهب، وأنه كان يدرك في أعماقه أنَّه– بيهوديته هذه– منبوذ بصورة أو بأخرى في مجتمعه الذي يعيش فيه. لكن على الجانب الآخر في أخلاق أبي البرَكَات وفي مشاعره نجد ثقة في النَّفْس وإعجابًا بالذَّات يصلان إلى حد الكبر والتيه، وهذا – كما سبق أن ذكرنا – أم لابد من حصوله حين تتعرض العبقريات لشيء من الإهانة أو الاحتقار في مجتمع ما من المجتمعات، ولو كان أبو البرَكَات بحيث تؤثر فيه سفاسف الأمور لكانت نفسه قد اهتزت وهو في عنفوان حياته العلميَّة التي تعض فيها لها اللون من الهوان تعرضًا مباشرًا أو غير مباشر، ولكان قد بادر إلى اعتناق الإسلام ليزيح عن كاهله كابوس الذل وليعيش محترما مبجلًا كما يقول المؤرخون.

لقد كان أبو البرَكَات في مقتبل حياته يطلب الشهرة والعلم ويسعى إليهما في تطلع وفي طموح شديدين وكان إسلامه إبان هذه الفترة – لو أسلم – طريقا مختصرًا ومعبدًا لما يهدف إليه من غايات المجد والعز، وكان منطق الأحداث من حوله يضغط عليه ضغطًا ليولي وجهه شطر الإسلام: ففي التحول إلى الإسلام تخلُّص من إهانات الناس، وشعور بالانتماء إلى مجتمعه الذي يعيش فيه، كما أن في التحول إلى الإسلام

(١) القفطي: تاريخ الحكماء ص٣٤٦، ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء ج١ ص٣٧٨، ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٣٦٣.

إزاحة للعوائق التي كانت تقف في وجهه وتحول دون أهدافه وغاياته، أو – على الأقل – تلقي بالأشواك على طريقه نحو هذه الأهداف والغايات، لكنا نعلم أن أبا البَرَكَات قد عاش معظم حياته ثابتًا على عقيدته لا يتزحزح. فهل لو كانت شخصية أبي البَرَكَات مما تهتز أمام حوادث عابرة فلمَ لم يلجأ إلى الإسلام وهو يعيش غمرة هذه الضغوط النَّفْسيَّة والاجتماعيَّة؟

أمَّا تفسي إسلام أبي البَرَكَات بسبب خوفه من القتل حين أخفق في علاج السلطان أو زوجة السلطان فهو تفسير هزيل أيضًا كما ألمعنا إلى ذلك سابقًا، لأن أبا البَرَكَات حين أسلم كان قد بلغ الستين من عمره، وحكم العادة هنا يأبى أن يقتل السلطان رجلًا مسنًا بغي جريرة ولا ذنب ارتكبه حتى ولو كان ذميًا كما أسلفنا.

وعليه فلابد لنا من أن نضرب صفحًا عن كل هذه التفاسير التي تجعل من إسلام أبي البَرَكَات ضربًا من التحايل والتمويه، فهذا ما لا نكاد نصدقه بالنسبة لمفكر كأبي البَرَكَات، ولعله لا مناص لنا من القول بأن أبا البَرَكَات حين اعتنق الإسلام، فإنما كان قد اعتنقه عن رغبة واقتناع بعيدين كل البعد عن مثل هذه الدوافع التي يذكرها لنا المؤرخون. فلقد نعلم أنَّه أسلم حين تقدمت به السنون واستقرت به الآمال، وبعد أن بلغ الغاية من الجاه والشهرة، فإسلامه بعد كل هذا لابد أن يكون ضرورة عقلية ألـمَّت به ولم يستطع منها فكاكًا، وليس بمستبعد أن يكون فيلسوفنا من هذا الصنف من المفكرين الذين يتحولون عن مذاهبهم حين يبلغ بهم العمر مرحلة متقدمة، فإننا قد وجدنا الكثير من أمثال الجويني والغزالي والرازي حين

يصلون إلى مرحلة متقدمة من حياتهم يصدفون عن مذاهب كانوا ينافحون عنها في شرخ الشباب، فلعل فيلسوفنا قد حدثت له صحوة مست فيه أمر العقيدة فولى وجهه شطر الإسلام.

هذا هو الأشبه بمفكر كأبي البَرَكَات حين يطالعنا التاريخ فجأة – وبدون مقدمات – بأمر إسلامه، وهو أمر ليس هينًا ولا يسيرًا على رجل كان يشار إليه بالبنان كطبيب بارع وفيلسوف مشهور، ثم هو رجل قد تحددت آماله وأَمَّانيه في هذه السن التي هي في حكم العادة والأعم الأغلب سن الزهد والعزوف والازورار. فإذا أسلم أبو البَرَكَات وسط كل هذه العوامل فلابد أن يكون إسلامه ضرورة لم يجد عنها بديلا، ومِن ثَمَّ فإنني أشك الشك كله في أن يكون إسلامه نتيجة الشعور بالاحتقار أو الشعور بالخوف، وأكاد أتيقن من أنه نتاج البحث عن الحق والتشبث به أينما وجد وكيفما كان. وكدليل على هذا الذي أراه فإن العلاقة بين المنهج الفكري عند أبي البَرَكَات وظاهرة تحوله من اليهودية إلى الإسلام علاقة متسقة تمام الاتساق، فأبرز سمات أبي البَرَكَات أَنَّه فيلسوف باحث عن الحقيقة بكلِّ ما تحمل هذه الكلمة من معاني، ومنهجه في هذا الصدد هو البحث الحر غير المتقيد المنعتق تماما عن ربقة المذاهب القديمة والمحدثة على السواء، فهو منهج منبثق عن أعماق ذاته لا يعول فيه على رأي كبير لكبره ولا يصدف فيه عن رأي صغير لصغره[١]. وإن منهجًا كهذا يلتزمه صاحبه في مختلف المَشَّاكل الفكرية والعقدية كفيل بل جدير بأن ينتقل بصاحبه من أقصى النفيض إلى

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر ج١ ص٤.

أقصى النقيض، فيتبدل به من مذهب إلى مذهب ويتغير به من عقيدة إلى أخرى وذلك حين تبدو له صفحة الحق في مذهب بعينه أو عقيدة بعينها. وسوف نعرف أن هذا المنهج قد انتهى بأبي البَرَكَات إلى نقد الفلسفة المَشَّائيَّة المتسلطة على الفكر الإسلامي في ذلك الحين، ورفض الكثير من أسس هذه الفلسفة ومفاهيمها، فلمَ لا ينبغي أن نعرف أن نفس هذا المنهج هو السبب الحقيقي الكامن وراء ظاهرة إسلام هذا الفيلسوف؟!

وأمر آخر يؤكد هذا الذي نعتقده في إسلام أبي البَرَكَات، وهو ما تذكره بعض الروايات من أنه بعد أن أسلم كان كثيرًا ما يحلو له سب اليهود ولعنهم[1]. فهل لو كان يحتفظ في نفسه بقدر قلامة ظفر من حب أو حنين ليهوديته أكان يجاهر بهذا اللعن والشتم؟ أليس في هذه المجاهرة أمارة صدق على أنَّه قد سهل عليه هوان عقيدته فلم تعد جديرة بثقته ولا احترامه وأنه حين تحول عنها كان صادقًا وبالتَّالي كان جادًا حين اعتنق الإسلام!!

(١) قارن مثلاً الصفدي في نكت الهميان في نكت العميان ص٣٠٤ حيث يقول: «وكان كثيرًا ما يلعن اليهود، قال مرة بحضور ابن التلميذ: لعن الله اليهود فقال: نعم وأبناء اليهود، فوجم لذلك وعرف أنَّه عناه: ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج١ ص٢٨٥: «وكان أوحد الزَّمان لما أسلم يتنصل كثيرًا من اليهود ويلعنهم ويسبهم» وأيضًا: The Jewish Encyclopedia Vol.: VI, P384.

حيث تقول: «وقد كان أبو البَرَكَات بعد إسلامه يلصق الإهانات باليهود رفاق دينه السابق». وقد ذكر ستين شنيدر أن معاصري أبي البَرَكَات من اليهود كانوا يعتبرون ردته هذه السبب الكامن وراء الأمراض والعلل التي أصابته قبل وفاته، ويعني هذا أن ردته هذه كانت حقيقِيَّة وصادقة، أنظر ستين شنيدر: مؤلفات اليهود العربية ص١٤٧ (بالألمانية).

إن إسلام أبي البَرَكَات باعتباره ظاهرة أملتها مشاعر خوف أو مشاعر نقص – كما تذكر ذلك روايات المؤرخين – لا يتسق من قريب أو بعيد مع منطق منهجه الذي ظل يستمسك به سواء في الفلسفة أو في غيرها ولا مع ما تجمع عليه روايات هؤلاء المؤرخين أنفسهم – أو تكاد – من تكبره واستعلائه وخيلائه، وقبل كل ذلك لا يتسق مع ما هو مقرر ومعروف من سماحة المجتمع الإسلامي وحدبه على أهل الذمة وحسن معاملته لهم. أمَّا إسلام أبي البَرَكَات باعتباره ضرورة ألحت على عقله وقلبه معا فهذا ما يتسق تمامًا مع المنهج ومع منطق الحوادث التي واكبت حياته إن في جانبها العلمي أو في جانبها الاجتماعي.

٧–وفاته:

وقد مر بنا أن المؤرخين يضطربون اضطرابًا شديدًا في تحديد تاريخ وفاة أبي البَرَكَات: فبعضهم يرى أنَّه توفي سنة ٥٤٧هـ[١]، وبعضهم سنة ٥٦٠هـ[٢]، وبعضهم سنة ٥٧٠هـ[٣]، وكما سبق فإن وفاة أبي البَرَكَات من حيث التحديد والتاريخ سوف تظل أمرًا قائمًا على الاحتمال والترجيح لا على الضبط واليقين، وقد كان هذا – فيما أعتقد – سببًا في أن أهمل بعض

(١) البيهقي: تتمة صوان الحِكمَة ص١٥٢، حاجي خليفة: كشف الظنون ص١٧٣١.

(٢) الزِّرِكْلِي: الأعلام ج٩ ص٦٣، الصفدي: نكت الهميان ص٣٠٤، كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة ص٢٦٨ (الترجمة العربية).

(٣) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين مجلد٢ ص٥٠٥، وأيضا:

G. Sarton: Introduction to the history of science Vol. II P382.

المؤرخين هذه النقطة المهمة في تاريخه وأسقطها من الحساب تماما[١]. والدكتور بينيس – وهو مستشرق معروف بالدقة والضبط، وبالاهتمام بأبي البَرَكَات البغدادي – قد اضطرب أيضًا حين أرخ لوفاته فذكر مرة أنها كانت سنة ٥٤٧هـ[٢]، ومرة أخرى سنة ٥٦٠هـ[٣].

وإذا كانت حياة فيلسوفنا قد شغلت النصف الثاني من القرن الخامس والنصف الأول من القرن السادس الهجريين، وكانت حياته هذه معظمها في بغداد، فهل عرف هذا الفيلسوف حجة الإسلام الإمام الغزالي حين وفد على بغداد؟ إننا نعرف أن الإمام الغزالي قد وفد على نظام الملك وظل عنده حتى اسند إليه منصب التدريس في المدرسة النِّظَامِيَّة ببغداد عام ٤٨٤هـ. وظل الإمام ببغداد حتى رحل عنها في أواخر سنة ٤٨٨هـ[٤] وقد كانت للإمام الغزالي في هذه الفترة شهرة سيرت ذكره في الآفاق،

(١) قارن مثلاً: ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء، وأيضًا: (Encyc. Judica تحت مادة هبة الله ج٢ ص٢٩)،

وأيضًا: L. Leclerc, Hist. de la medicine arabe 2, P. 2 وأيضًا: ستين شنيدر في: مؤلفات اليهود العربية ص١٤٦-١٤٨ (بالألمانية).

(٢) قارن مثلاً فيما كتبه عن أبي البَرَكَات في هذه النقطة ما يلي:

أ- مذهب الذرة عند المسلمين (ترجمة الدكتور أبي ريدة) ص١٦٩.

ب-Encyclopedie de L: Islam (الطبعة الثانية مجلد١ ص١١١).

ج- Rever des erudes Juives (مجلد١٠٣ص٤) لعام ١٩٨٣م

د- Nouvelles etudes sur Awhad Alzaman P. 8

(٣) الأستاذ الدكتور سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص٤٨، ٣١.

(٤) الأستاذ الدكتور سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي: ص٣١: ٤٨.

وبحسبنا ما ورد عن القاضي أبي بكر بن العربي في وصف تلاميذ الإمام الغزالي في هذه المدرسة، وذلك حين يقول: «رأيت الإمام الغزالي في البرية، وعليه مرقعة وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر درسه أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم»[(١)] ومعنى هذا أن الإمام الغزالي كان حديث بغداد وشغلها الشاغل، فإذا افترضنا أن أبا البَرَكَات في هذه الفترة كان شابًا يهوديًا تقترب سنه من الثلاثين، وهي سن البحث والدرس والتحصيل، لم نستبعد أن يكون فيلسوفنا قد استمع إلى الإمام أو سمع عنه وعرف له موقفه النَّقَدِيّ من الفلسفة والفلاسفة، بل لا نستبعد أن يكون لشخصية الإمام الغزالي نفوذ وتأثير في شخصية أبي البَرَكَات على الأقل في تشجيع فيلسوفنا على محاولة نقد المَشَّائيَّة، ولا يُستبعد لقاء أبي البَرَكَات بالإمام الغزالي لأن تاريخهما يحكم بتاعصرهما في بغداد في فترة كان فيها الإمام رئيسًا لأشهر مدرسة علميَّة في الشرق الإسلامي كله، على حين كان أبو البَرَكَات تلميذًا باحثًا عن المعرفة يأخذها أين يجدها.

هذا ما يقتضيه منطق تاريخ الرجلين، أمَّا إذا رحنا نستنطق التاريخ نفسه فإنه يصمت حتى لا يكاد يبين. ولا مناص لأي مؤرخ لأبي البَرَكَات من أن يواجه استفسارات حائرة لا يجاب عنها إلَّا بضرب من التخمين ورصد سياق الأمور واستيطانها، سواء فيما يتعلق بحياته الفكرية أو بعلاقته بمجتمعه الذي يعيش فيه.

(١) نقلا عن المصدر السابق: ص٤٨.

٨-تلاميذه:

ثم تبدلت الحال بأبي البَرَكَات بعد أن اعتنق الإسلام، فرقت له الأيام بعد قسوة ولانت له الآمال بعد جموح، وبدأ يتنسم عبير العزة والكرامة، وقدر للفيلسوف الطبيب أن يتقلد منصب التدريس، ويصبح أستاذًا يجتمع من حوله التلاميذ، ويحدثنا القفطي أن أبا البَرَكَات «جلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس، وعاش عيشة هنيئة وأخذ الناس عنه مما تعلمه جزءًا متوفرًا»[١] ولكن لا يحدد لنا القفطي – ولا غيره من مؤرخي حياة أبي البَرَكَات – نوع التعليم الذي اضطلع بمهمته فيلسوفنا، والذي أخذ منه الناس جزءًا متوفرًا. هل هو تعليم الطِّبّ؟ الجانب الذي عنيت بإبرازه معظم المصادر التي ترجمت لأبي البَرَكَات، أو تعليم الفلسفة؟ أو هما معًا؟ وهنا لا تمكن الإجابة العلمية الدقيقة بحال ولكن نستطيع أن نرجح أنَّه قد كان للتعليم الفلسفي نصيب في دروس أبي البَرَكَات، ذلك أن بعضًا ممن ثبت أنهم تتلمذوا له قد كانوا بعيدين عن مجال الطِّبّ بينما اتجهوا اتِّجاهًا بارزًا نحو العلوم العقليَّة أو الفلسفيَّة، الأمر الذي نستطيع أن نرجح معه أن حلقة هذا الفيلسوف كانت حلقة جامعة لأشتات من العلوم والمعارف. ومهما يكون من أمر هذا التعليم فقد تحدثت المصادر عن بعض من تلاميذ هذا الفيلسوف وعرفت لهم فضلهم في أكثر من مجال من مجالات العلم، ومن هؤلاء التلاميذ:

١-يحيى بن علي بن الفضل، جمال الدِّين، المعروف بابن فضلان

(١) تاريخ الحكماء: ص٣٤٤.

المولود في عام ٥١٧هـ، وكان من أئمة علم الخلاف والجدل، وقد انتفع به الطلبة والفقهاء في بغداد، وتوفي عام ٥٩٥هـ[١].

٢-يوسف بن محمد بن علي البغدادي، والد «عبد اللطيف البغدادي» الفيلسوف المشهور، يصفه ابن أبي أصيبعة بأنه كان: «مشتغلًا بعلوم الحديث، بارعًا في علوم القرآن والقراءات، مجيدًا في الخلاف والأصول، وكان متطرفًا في العلوم العقليَّة»[٢]. وفي ضوء هذا النَّصّ يمكننا أن نستنتج أن حضور رجل بارع في علوم القرآن والحديث والأصول على أبي البَرَكَات معناه أن أبا البَرَكَات بعد إسلامه كان جديرًا بأن يتلقى عنه العلم في ثقة واطمئنان، وأمر كهذا لا يمكن أن يحدث إلَّا إذا كان إسلام أبي البَرَكَات حقيقة ثابتة لا تغض من شأنها الشكوك ولا الريب. فابن فضلان ويوسف البغدادي كلاهما كان عالـمًا بالفقه والحديث، وكلاهما كان بعيدًا كل البعد عن دراسة الطِّبّ ولكل منهما عناية بعلم الجدل والخلاف وعلم الحديث والفقه والأصول[٣]. فإذا ثبت بعد ذلك أنهما تتلمذا على أبي البَرَكَات أو كان يملي عليهما كتاب المعتبر فلابد من أن نتيقن من مكانته العلميَّة التي أهلته لأن يصبح أستاذًا للطلاب المسلمين بنفس القدر الذي نتيقن معه من صحة إسلامه وصدقه وإخلاصه فيه. فهذا ما يتأدى إليه سياق النُّصُوص التي بين أيدينا، وهو ما يجعلنا نزداد يقينًا في زعمنا الذي

(١) الزِّرِكْلِي: الأعلام ج٩ ص١٩٨.

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ج٢ ص٢٠٢.

(٣) المصد السابق: نفس الصفحة وأيضا: طبقات السبكي ج٤ ص٣٢٠.

زعمناه آنفًا فيما يتعلق بإسلام أبي البَرَكَات كظاهرة غير متوقعة.

٣-مهذب الدِّين بن النقاش وهو الشيخ الإمام العالم أبو الحسن علي بن أبي عبد الله عيسى بن هبة الله النقاش، ولد ونشأ ببغداد وكان عالـمًا بالعربِيَّة والأدب، واشتغل بصناعة الطِّبّ وتتلمذ فيه علي أمين الدولة هبة الله بن صاعد بن التلميذ، كما اشتغل بعلم الحديث، وقد سمعه ببغداد من أبي القاسم عمر بن الحصين وحدث عنه، وقد روى القاضي عمر بن القرشي عنه حديثًا في معجمه وكانت وفاة مهذب الدِّين في جمادى الآخرة سنة ٥٥٤هـ[١].

٤-ابن الدهان واسمه سعيد بن المبارك بن علي بن عبد الله بن سعيد، كان عينًا من أعيان النحاة المشهود لهم بالفضل وله تصانيف كثيرة في اللُّغة والتفسير، ويقول ابن خلكان إنَّه كان في بغداد - في عصره - من النحاة: ابن الجواليقي، وابن الخشاب، وابن الشجري، وكان الناس يرجحون ابن الدهان على هؤلاء برغم إمامتهم في علم النحو. وقد توفي بالموصل عام ٥٦٩هـ[٢].

كل هؤلاء قد تتلمذوا على فيلسوفنا وتخرجوا على يديه في بعض نواح من العلم والمعرفة، وقد كان هؤلاء من خلص تلاميذه المقربين إليه، وهؤلاء هم الذين أملى عليهم فيلسوفنا كتابه «المعتبر» وبعضًا من رسائله[٣].

(١) ابن أبي أصيبعة: عين الأنباء في طبقات الأطباء ج٢ ص١٦٢.

(٢) الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان ص١٥٨، ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٢ ص١٢٤.

(٣) تكاد تجمع الروايات على أن أبا البَرَكَات كان قد عمي في آخر عمره وأنه أملى كتبه على تلاميذه هؤلاء، انظر نكت الهميان ص٣٠٤. وعيون الأنباء: ج١ ص٢٨٥ وأيضا =

٩–آثاره:

وقد يدهش الباحث حين يولي وجهه شطر كتب أبي البَرَكَات فيلفيها قليلة نادرة، إذ الكتب المقطوع بصحة نسبتها إليه قد لا تتجاوز خمسة كتب أو ستة، ولعل هذه الندرة في التأليف أمر متوقع بالنسبة إلى هذا الفيلسوف، فقد ألمعنا آنفًا إلى أن روحه العلميَّة روح ملؤها النقد الابتكار، ومعنى هذا أن فلسفته فلسفة تجديدية، فإذا كان الأمر كذلك فمن الطَّبِيعِي أن نتوقع منه فلسفة تمس الأسس والمبادئ في الفكر المَشَّائي، وتتجافى عن تتبع الجزئيات والتفاصيل، وعلينا– هنا – أن ننظر إلى أبي البَرَكَات كمفكر مجدد لا كشارح أو معلق على ما كتبه المتقدمون، ومِن ثَمَّ جاءت كتاباته في كم النقد والتجديد، لا كم الشرح والتعليق. ثم إن نظرة إلى الأسفار العديدة المطولة التي تركها لنا معظم الفلاسفة الموسوعيين كابن سينا والغزالي وابن رشد والرازي وصدر الدِّين الشيرازي تظهرنا على أن «التكرار» و«كثرة الاقتباس» كانا عنصرين مهمين في هذا الامتداد الكمي الذي بدت فيه هذه المؤلفات، هذا بالإضافة إلى ظاهرة الشرح أو التفسير الذي قام به ابن رشد والرازي والشيرازي وغيرهم لكتب أَرِسْطُو أو ابن سينا أو للمتون والرسائل الحكميَّة المَشَّائيَّة، وقد ساهمت ظاهرة الشرح هذه في إنماء مؤلفات هؤلاء سواء في عدد هذه المؤلفات أو في حجمها. أمَّا أبو البَرَكَات فلم يكن كذلك: لم يكن شارحًا لأَرِسْطُو ولا لابن سينا، بل

في: Pin Ees Nouvelles Wetudes Sur A. Alzaman ص١٢، وأيضا: G. Sarton: Introduction to the history of science P. 382.

قام بمحاولة امتحان الأرسطيَّة والسينوية واختبارها في أسسها وقواعدها، على أن للظروف التي أحاطت بنشأة أبي البَرَكَات مدخلًا كبيرًا في الإحجام عن الاسترسال في التأليف: فقد عاش يقرأ لنفسه ويكتب لنفسه ولم يجد في فترة شبابه – وهي فترة النشاط العلمي – تلاميذ يستمعون إليه ويستزيدونه العلم والمعرفة، بل كان يستبقي بنات أفكاره وثمار بحوثه في أوراق خاصة بعيدة عن مواطن الذيوع والانتشار.

هكذا كان لهذه العوامل في مجموعها – فيما أعتقد – آثار انعكست على نتاج فيلسوفنا الفكري فكان مقلًا بالنسبة إلى نظرائه من الفلاسفة والعلماء. ومهما يكن فلقد ترك لنا هذا الفيلسوف الكتب الآتية:

١ – **كتاب المعتبر في الحِكْمَة**: مؤلف كبير يحتوي على العلوم الفلسفيَّة الثلاثة: المنطق والطبيعة والميتافيزيقا ويقع في ألف صفحة – تقريبًا – من القطع المتوسط، وقد طبع في الهند لأول مرة (بحيدر آباد) عام ١٣٥٧هـ. وكما يذكر أبو البَرَكَات فإن هذا الكتاب كان في الأصل أوراقًا مشتتة دون فيها انطباعاته ومواقفه النَّقدِيّة حين قدر له الاشتغال بالعلوم الحكميَّة سواء في مجال البحث في كتب المتقدمين أو في التفاسير والشروح التي صنفها المتأخرون[١]. وقد تراكمت عنده هذه الأوراق حتى تكونت منها مجموعة فلسفية قيمة. وقد كان فيلسوفنا – في أول أمره – شحيحًا بهاته الأوراق التي أودعها مكنون تأملاته ومخزون أفكاره، كما كانت يمتنع عن تبييضها وإذاعتها بين الناس ضنا بها من أن يطلع عليها من لم تنضجه المعارف

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر ج١ ص٣.

والعلوم فيردها أو يرد شيئا منها عن جهل أو عن قلة تأمل[١].

«والمعتبر في الحِكْمَة» كتاب يدل عنوانه على منهجه، لأن المؤلف يقف من العلوم الفلسفيَّة موقف المعتبر المتأمل فيقبل بعضًا ويرفض بعضًا، وهو في قبوله ورفضه متأثر أولًا وأخيرًا بفكره الشخصي الذَّاتي، وهذا يعني أن الأفكار الفلسفيَّة التي ترددت بين جنبات هذا الكتاب أفكار معتبرة لدي المؤلف وأن اعتبار هذه الأفكار قائم على التأمل الذَّاتي البحت، ولعل هذا ما دفع بعض الباحثين إلى أن يحلل معنى «كتاب المعتبر» إلى: «الكتاب الذي أنشئ بالتفكير الشخصي»[٢]. ويعد كتاب المعتبر بأجزائه الثلاثة أكبر موسوعة للعلوم والفلسفة ظهرت بعد كتاب «الشِّفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا[٣]. وقد تأثر فيلسوفنا بكتاب «الشِّفاء» هذا من حيث الترتيب والشكل،

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص٣، وقد جمع أبو البرَكَات كتابه المعتبر استجابة لرغبة شخص وصفه بأنه «ممن تتعين إجابتهم» وبعد الأصول المخطوطة لكتاب المعتبر – في الهامش – تحدد هذا الشخص بأنه: الأمير الفيلسوف علاء الدولة ملك الري. والأدلة التاريخية تؤكد صدق هذا التحديد، إذ يذكر البيهقي «أن علاء الدولة هذا كان ملكًا عالمًا عادلًا» ويقول عنه: «رأيته بخرسان سنة ٥١٦هـ، وكان عرض على والدي تصنيفه الذي سماه «مهجة التوحيد»، وكان يذب عن رأي الحكيم أبي البرَكَات بن ملكا» وإذا كان الأمر كذلك فلا ضير أن يكون هذا الأمير الفيلسوف هو الذي حمل أبا البرَكَات على تأليف كتابه المعتبر. راجع: البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ص١١٧، وأيضًا: Pines: Nouvelles etudes Sur A. Alzaman.

(٢) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة (الترجمة العربية) ص٢٦٨، وأيضًا: Pines: Studies in 10

(٣) Pines: Etudes sur Awhad Al-Zaman. P. 5.

وإن كان قد ضرب صفحًا عن معالجة العلوم الرياضية التي هي القسم الأوسط من أقسام الحِكْمَة النَّظريَّة، وهذا التأثر الذي قد يلوح في كتاب المعتبر إن هو إلَّا تأثر في الظاهر فقط، أمَّا من حيث المضمون والمحتوى فقد كانت معظم أفكاره معاول هدم في البنايات الفلسفيَّة المَشَّائيَّة، لم تتوقف عند حدود «ابن سينا» بل تجاوزتها إلى المفاهيم الأرسطيَّة ذاتها، والحقيقة أن «أبا البَرَكَات» في كتابه هذا ليس إلَّا فيلسوفًا ناقدًا، مسرفًا في النقد متشبثًا به ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن القسم المنطقي في كتاب المعتبر كان ذا حظ قليل من هذه الروح النَّقدِيّة بل كان عديم الحظ فيما لو أغضينا الطرف عن بعض لفتات نقدية تعلقت بتزييف الفروق التي أقامها «ابن سينا» بين الذَّاتي المقوم والعرضي اللازم. أمَّا علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة فقد كان كل منهما ميدان نزال بين أبي البَرَكَات والفلاسفة المَشَّائيَّة. وقد تجد أن كتاب المعتبر هذا يستبطن في داخله كتاب الشِّفاء، وقد أدي هذا الاستبطان إلى ما يشبه العيب المنهجي في طريقة العرض عند أبي البَرَكَات، فهو يفترض في قارئه إلمامًا بأصول المسائل التي يضعها على بساط البحث والنقاش ومِن ثَمَّ ينطلق في نقده إياها من المحصلات النهائية أو النتائج الأخيرة التي صاغها الشيخ الرئيس في موسوعته الفلسفيَّة الضخمة دون أن يفصل فيها القول أولًا وقبل أن يكر عليها بالنقد. وقد كان هذا – فيما أرى – عيبًا عند هذا الفيلسوف لأن محل النزاع في كثير من المسائل لا يستبين عند القارئ إلَّا بالرجوع إلى كتاب «الشِّفاء»، ولأن طبيعة الكتابات النَّقدِيّة

تستلزم إلقاء الضوء الكافي على جميع جوانب الموضوع المستهدف للنقد ليتضح في ذهن القارئ أولًا، ثم ليتسنى له أن يتابع الحوار النَّقدِيّ بعد ذلك.

لكن هل كان إسلام أبي البَرَكَات سابقًا لتأليفه كتاب المعتبر أو كان لاحقًا له؟ لا نستطيع إزاء هذا التَّساؤل أن نجيب إجابة حاسمة تعتمد على نصوص تاريخية تتعلق بهذه النقطة المهمة، وإن كنت أرجح أنه ما كان مسلمًا قبل أو أثناء تأليف هذا الكتاب لأننا حين نقارن كتابه «المعتبر» برسالته في «ماهية العقل» نجد أنفسنا إزاء أسلوبين متغايرين تمامًا: ففي هذه الرسالة نتوسم طريقة في التأليف كتلك التي نتوسمها في العلوم الإسلاميَّة، فهو يبدأ بالبسملة والحمدلة ثم يقتبس بعضًا من آيات القرآن الكريم، أمَّا في كتاب المعتبر فإن هذا كله يختفي تمامًا، فالكتاب على طوله وبرغم المباحث الإلهية التي تشغل ثلث مساحته تقريبًا مبتوت الصلة تمامًا بأية آية من آيات الكتاب الكريم، وحين قدر لأبي البَرَكَات أن يقتبس نصًا دينيًا وجدناه يقتبس من «التوراة» نصًا عن سليمان بن داود عليهما السلام يتعلق بخواص النفوس الشريفة ونوادرها[1]، وفيما عدا هذا النَّصّ الدِّيني فإن كتاب المعتبر يبدو كتابًا فلسفيًا ذا منزع عقلي بحت، بحيث لا يعكس فيه منزعًا دينيًا ظاهرًا، ولذا فإننا نظن ظنًا قويًا أن أبا البَرَكَات كان على يهوديته حين ألف هذا الكتاب، وأمر آخر يدل على ذلك هو أن بعض منازع أبي البَرَكَات في كتاب المعتبر لا تتسق مع الروح الدِّينيَّة المنبثقة من الكتب السماوية

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر ج٢ ص٤٣٧.

مما يدل على أنَّه كان – وهو يؤلف هذا الكتاب – خالي الوفاض عن تصور كامل للإسلام يأخذ بحجزه عن الارتكاس أحيانًا فيما ارتكس فيه[١].

ومهما يكن من أمر إسلام أبي البَرَكَات، فإن قيمة كتاب المعتبر هي قيمة فلسفية محضة نشأت عن الموقف النَّقدِيّ الذي وقفه من الفلاسفة المَشَّائين. والكتاب بهذه الخصيصة كان محل تقدير عند بعض المؤرخين والعلماء المسلمين فقد قال فيه القفطي: «وهو أحسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزَّمان»[٢].

وقال ابن تيميَّة: «وعلى طريقهم (الفلاسفة) مشى أبو البَرَكَات صاحب المعتبر لكن لم يقلدهم تقليد غيره، (يقصد ابن سينا ومن شايعه) بل اعتبر ما ذكره بحسب نظره وعقله»[٣]. وقبل كل ذلك كان هذا الكتاب محل تقدير صاحبه ومحل اعتزازه حتى أنَّه أوصى قبيل وفاته أن يكتب على قبره: «هذا

---

(١) ذكر الدكتور أبو ريان في كتابه: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٣٩٩. (سنة ١٩٧٣ القاهرة). «أن أبا البَرَكَات أسلم قبل تحرير كتابه المعتبر» وقد كنا ننتظر ما يثبت به صحة هذا القول، ولكن ترك القضية هكذا دعوى بدون دليل، أمَّا دائرة المعارف اليهودية في طبعتها الحديثة Encyclopaessa Judion فقد قررت أن أبا البَرَكَات حين ألف كتاب المعتبر كان لا يزال يهوديا (انظر: مادة هبة الله بن ملكا). وقد توقف المستشرق الكبير الدكتور بينيس عن الحكم نظرًا لعدم وجود أدلة قاطعة في هذا الصدد: (Nouvelles Etudes. P. 8 Note2)

(٢) تاريخ الحكماء: ص٣٤٣.

(٣) الرد على المنطقيين ص٢٩٢ ومواضع أخرى كثيرة، وأيضًا منهاج السنة ج١-٩٦، ٩٨ ومواضع أخرى كثيرة كذلك.

قبر أوحد الزَّمان أبي البَرَكَات ذي العبر، صاحب المعتبر»[١].

٢-صحيح أدلة النقل في ماهية العقل: وهو رسالة تقع في ثلاثين صحيفة من القطع الصغير ولا تزال مخطوطة في مكتبة ليبزج تحت رقم (٨٨٢). وهذه الرسالة يتناول فيها أبو البَرَكَات مفهوم العقل وأقسامه كما ورد في لغة العرب ويستشهد على ذلك بالآيات الكريمة من القرآن الكريم، التي ورد فيها لفظ «العقل» ويقارن بين مفهوم العقل في اللُّغة العربِيَّة ومفهومه عند اليونان وينتهي من مقارنته هذه إلى أن الاستعمالين لا يلتقيان في حقيقة الأمر وأن الذي يفهمه العربي من كلمة «العقل» يختلف عن هذا المعنى الذي يفهمه منه اليوناني، وتمام الحديث في هذا الموضوع رهن بموضعه من هذا البحث[٢].

٣-رسالة في النَّفْس: مخطوطة صغيرة ويوجد منها نسخة مصورة بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربة بالقاهرة ضمن مجموعة، وتبتدئ هذه الرسالة ببيان مذهب أفلاطون للأشياء التي تذهب بالناس عن الحق إلى الباطل وهي: ميل الهوى، وميل العادة والإلف، وسوء الفطرة، والميل إلى المقبولات، وتشبيه الإنسان ما لا يشعر به بما يشعر به، ثم تنتقل الرسالة بعد ذلك إلى تقسيم القوى النَّفْسيَّة حسب النَّظريَّة

(١) القفطي: تاريخ الحكماء: ص٣٤٥، ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٣٦٥، ستين شنيدر: مؤلفات اليهود العربية ص١٨٣.

(٢) ورد ذكر هذه الرسالة في: الصفدي: نكت الهيمان ص٣٠٤ وابن أبي أصيبعة عيون الأنباء، ج١ ص٢٨٥. وأيضا: .Encyc. Judica (8-462) .Leclerc: Hist. de la Medicine arabe. (2-33)

المَشَّائيَّة، وهنا يلتحم هذا الجزء من الرسالة مع كتاب النَّفْس في كتاب المعتبر التحامًا تامًا، ولعل هذه الرسالة كانت قطعة من القطع التي تألف منها كتاب المعتبر لا رسالة مستقلة(١).

٤-**رسالة في القضاء والقدر**: ذكرها له ستين شنيدر(٢)، ويبدو أن هذه الرسالة مفقودة.

٥-**شرح سفر الجامعة في التوراة**: وهو سفر قوهيليت، وهذا الكتاب لايزال مخطوطًا بمكتبة البودليان بإكسفورد (تحت رقم ١٣١ قسم المخطوطات العبرية)، ويقع في أكثر من خمسين وثلاثمائة صحيفة من القطع المتوسط، وهذا المخطوط مكتوب باللُّغة العربِيَّة ولكن بحروف عبرية، أمَّا نص التوراة المشروح فهو بلغة وحروف عبرية، وهذا الشرح وإن كان شرحًا لنصوص دينيَّة إلَّا أنَّه ذو قيمة فلسفية وتبدو فيه آراء أبي البَرَكَات في الكون أو في الوُجود والقضاء والقدر متسقة مع آرائه في كتاب المعتبر مما يدلنا على المنزع الفلسفي الثابت عند فيلسوفنا(٣).

٦-رسالة في سبب ظهور الكواكب ليلًا واختفائها نهارًا(٤).

---

(١) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ص١٥٢.

(٢) مؤلفات اليهود العربية ص١٨٤ (بالألمانية).

(٣) نشر بوزنانسكي بعض شذرات من هذا المخطوط في مجلة Z. H. B. عدد ١٦ ص٣٢ سنة ١٩١٣م. انظر دائرة المعارف اليهودية (مادة هبة الله بن ملكا) وبينيس: في مجلة الدراسات اليهودية: الجزء الثالث لسنة ١٣٨م ص٥.

(٤) ورد ذكر هذه الرسالة في بروكلمان: G. A. L. الجزء الأول ص٤٦٠ والملحق رقم ١ ص٨٣١، وأيضًا في:

٧-كتاب سياسة البدن وفضيلة الشراب ومنافعه ومضاره. مخطوط بدار الكتب المصرية (طلعت – طب ٥٩٤).

٨-اختصار التشريح: وهو اختصار كتاب التشريح الذي ألفه جالينوس[١].

٩-كتاب الأقراباذين: وهو ثلاث رسائل في علوم الصيدلة[٢].

١٠-كتاب أمين الأرواح في المعاجين[٣].

١١-حواشي على كتاب القانون في الطِّبّ لابن سينا[٤].

١٢-كتاب في النحو العبري مكتوب باللُّغة العربِيَّة: وهو مخطوط بمكتبة «لينن‍جراد»[٥]. ويتشكك ستين شنيدر في صحة نسبة هذا المؤلف إلى أبي البَرَكَات البغدادي[٦]. وهناك مؤلفات أخرى نسبت إليه خطأً وهي:

١-ترجمة أسفار موسى الخمسة، والصَّحيح أنها من أعمال منافسه المسيحي هبة الله بن التلميذ[٧].

Zobel: de L'Islam I: 115 Sarton: Introd. To the hist. of science 182.

(١) إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين مجلد٢ ص٥٠٥، وابن أبي أصيبعة ج١ ص٢٨٥.

(٢) المصدرين السابقين، نفس الصفحة.

(٣) هدية العارفين: نفس الصفحة.

(٤) Zobel: Encyc. Judica. 8-461.

(٥) Zobel: Encyc. Judica. 8-461.

(٦) مؤلفات اليهود العربية (بالألمانية) ص١٨٢.

(٧) نفس المصدر السابق.

٢-رسالة في عيون المسائل، مخطوطة في برلين (تحت رقم ٥٠٦١) وقد اتضح أن هذه الرسالة من رسائل الفارابي وأنها نسبت خطأً لأبي البرَكَات.

٣-لوحة النجوم الثابتة، وهي من مؤلفات زين الدِّين أبي البرَكَات[١].

* * *

(١) نفس المرجع. (وأيضًا): G. Sarton: Introd. To the hist. of science P. 382.

ومما هو جدير بالملاحظة أن هذه الأعمال المُتعَدِّدة الجوانب والاتجاهات والتي تركها لنا هذا الفيلسوف لا تزال - باستثناء كتاب المعتبر - مطوية مقبورة في مجاهل الإهمال والنسيان لم تر النور حتى هذه اللحظة. ولعل هذا راجع إلى أن أبا البرَكَات نفسه لم يلق من الاهتمام به وبأفكاره في المكتبة العربية - أو مكتبة الفلسفة الإسلاميَّة - شيئًا يذكر، ولقد سبقنا المستشرقون في التنقيب عن هذا الفيلسوف والقيام بأبحاث علمية جادة عنه وعن آثاره، وظهر الاهتمام به في الدراسات الفلسفيَّة في أوربا منذ بداية هذا القرن، وأي باحث في فلسفة أبي البرَكَات لابد وأن يلتقي بدراسات مستشرقين معاصرين وهما: الأستاذ الدكتور «بينيس» اليهودي والأستاذ بالجامعة العبرية، والأستاذ «جورج فايدا» اليهودي الفرنسي، وكلاهما عنى عناية كبيرة بأبي البرَكَات وبكتبه. وقد توزعت كتابات هذين المستشرقين بين اللغة الفرنسيَّة والإنجليزية والألمانية والعبرية ما بين كتب ومقالات طويلة ضافية في المجلات وفي حوليات الفلسفة.





الفصل الثالث
منهج أبي البَرَكَات في نقد الفلسفة المَشَّائيَّة

١- موقف الفلاسفة الإسلاميِّين من الفلسفة المَشَّائيَّة.

٢- موقف القبول:

- الكندي.

- الفارابي.

- ابن سينا.

٣- موقف الرفض:

- الإمام الغزالي.

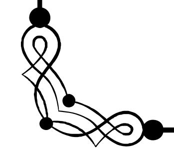
٤- موقف أبي البَرَكَات البغدادي:

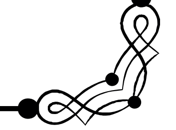
- نظرته للتراث الفلسفي.

- محاولة إصلاحه للتراث الفلسفي.

- منهجه في هذه المحاولة.

- قيمة هذه المحاولة.





موقف الفلاسفة المسلمين من الفلسفة المَشَّائيَّة

١-لقد قدر للفلسفة المَشَّائيَّة أن تنتقل إلى قلب العالم الإسلامي في بغداد قادمة من حران وأنطاكية بعد أن جفت منابعها في مدرسة الإسكندرية ورحلت عنها أيام الفتح الإسلامي[١]، وقدر – كذلك – لهذه الفلسفة الغريبة الوافدة أن تلقي بظلالها على نخبة ممتازة من مفكرين إسلاميين، أعجبوا بمنهجها وافتتنوا بمضامينها التي كانت أشبه بأخلاط مزجت مزجًا من عناصر فلسفية ودينيَّة، نعم لقد ألقت هذه الفلسفة بظلها كثيفًا على ثلة من مفكري الإسلام في أول أمرها فظلت فترة طويلة بمنأى عن النقد الجاد القائم على أسس فلسفية بحتة، إلى أن جاء الإمام الغزالي فكان رائدًا في هذا المجال، وإن كانت محاولته قد عبرت عن اتِّجاه ديني كان يصدر عنه في كتابه «تهافُت الفلاسفة»، ثم يظهر علينا أبو البَرَكَات بموقفه النَّقدِيّ ليواجه به فلسفة الإغريق مواجهة نفذت إلى عمق هذه الفلسفة. وإذًا فقد كان موقف المَشَّائين الإسلاميِّين إزاء الفلسفة اليونانيَّة في مرحلته الأولى موقف قبول وتعاطف مع هذا الفكر الوافد، ثم ما لبث هذا الموقف أن انقلب عند البعض الآخر إلى موقف معارضة ورفض،

(١) ماكس مايرهوف: من الإسكندرية إلى بغداد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي (ضمن كتابه: التُّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة. الصفحات ٥٤- ٦٤) وأيضًا: الدكتور البهي: الجانب الإلهي في الفكر الفلسفي الإسلامي: مدرسة الإسكندرية الفلسفيَّة ص٢١٦-٢٢٢.

وبين هذين الموقفين وجدنا موقف النقد والتمحيص وهو موقف زعم فيه صاحبه أنَّه يضع على عاتقه مهمة إصلاح الفكر وتقويمه من جديد، وهنا وفي حدود هذا الموقف النَّقدِيّ نلتقي بفيلسوفنا أبي البَرَكَات بمحاولاته ومزاعمه التي لا يكف عن ترديدها.

ولإبراز مكانة أبي البَرَكَات وموقفه من الفلسفة المَشَّائيَّة يحسن أن نجمل القول في موقف الفلاسفة الذين سبقوه سواء أكانوا ممن رضوا عن هذه الفلسفة أم ممن عارضوها ونقدوها.

أوَّلًا: موقف القبول:

وقد مثل هذا الموقف كل من الكندي والفارابي وابن سينا، أولئك الفلاسفة الأعلام الذين استقبلوا هذه الفلسفة استقبال الجديد الباهر، وما لبثت حتى ملكت عليهم مناحي تفكيرهم فراحوا يتخذونها مادة خصبة يستنفذون فيها عبقريتهم العلميَّة ونشاطهم العقلي يبدعون مرة ويلفقون أخرى ويخفقون ثالثة، وهم في كل ذلك يدورون حولها منهجًا وفكرًا إلى أن تجمع لنا من هذه المحاولات العقليَّة تراث عقلي أطلق عليه الفلسفة الإسلاميَّة أو الفلسفة المَشَّائيَّة في الإسلام[1].

ولكن لماذا رضي هؤلاء عن هذه الفلسفة؟ للإجابة عن هذا التَّساؤل يلزمنا أن نلقي بعض الأضواء على ماهية الفلسفة المَشَّائيَّة التي وصلت للعرب بعد أن مرت بمدرسة الإسكندرية ومدارس السريان إلى أن دخلت بغداد مع ترجمات عديدة من السريانيَّة إلى العربِيَّة في مختلف المناحي

(١) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفيَّة ص١٢.

الفكرية الفلسفيَّة. والحقيقة أن المفكرين العرب كانوا ينظرون إلى هذا التُّراث على أنَّه نتاج العبقريتين الخالدتين العبقرية الأفلاطونيَّة والعبقرية الأرسطيَّة، وقد كان لهذين الرجلين في نفوس الإسلاميِّين المنفتحين على هذا التُّراث الإغريقي جلال المقام ورفعة القدر، يؤيد ذلك ما سنجده عند هؤلاء –وبالذَّات عند الفارابي – من إضفاء العصمة المطلقة على هاتين العبقريتين بحيث يمتنع بالضرورة أن يكون بينهما ما يشبه التعارض أو الاختلاف، وما سينتهي بهم أيضًا من القيام بما يسمي بالنزعة التوفيقِيَّة أو التلفيقِيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة التي كانوا بمثابة روادها الأوائل.

ولكن تاريخ الفكر الفلسفي يظهرنا على أن الفلسفة التي وجدها العرب بين أيديهم لم تكن خالصة النسبة إلى أفلاطون وأَرِسْطُو، وإنَّما كانت فلسفة تضم – إلى جانب العناصر الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة الحقيقِيَّة – عناصر أخرى أضيفت إليها عبر السنين الطويلة التي تنقلت فيها الفلسفة اليونانيَّة بين بيئات كانت لها ألوان متباينة من غنوص ووثن، كما كانت لها نزعات صوفية واتِّجاهات دينيَّة من يهودية في أول الأمر ثم مسيحية بعد ذلك. وقد كان أمرًا ضروري الحصول أن تتغير الملامح الحقيقِيَّة للتفكير اليوناني الممثل في قطبيه: أفلاطون وأَرِسْطُو، وأن تختلط بهذا التفكير زوائد شتى من هنا ومن هناك وتمتزج به امتزاجًا لا يكاد يبين عن أسسه وأصوله الحقيقِيَّة.

وهذا ما حدث للفكر اليوناني الحقيقي عبر الحلقة المسماة بالأفلاطونيَّة المحدثة، فقد كانت هذه الأفلاطونيَّة تيارًا جديدًا استغرق

القرن الأول قبل الميلاد والقرنين الأول والثاني بعد الميلاد، وكانت تتميز باتِّجاه فكري جديد يفصلها عما كان قبلها من الاتِّجاه الفلسفي اليوناني[1]، ومن العسير علينا هنا أن نتتبع الشخصيات التي حملت على عاتقها مهمة هذا اللون الجديد من التفلسف، مثل فيلون السكندري اليهودي وأرمنيوس سكاس وأفلوطين المصري وفورفوريوس، ولكن يهمنا هنا الطابع العام الذي كانت تبرز فيه هذه الفلسفة الجديدة، لأن التفكير الفلسفي الذي انفتح عليه المسلمون في بغداد كان إلى حد كبير وليد هذه الفلسفة إن لم يكن نفسها.

وكما يؤخذ من عنوان هذه المدرسة فإن الفلسفة الأفلاطونيَّة كانت المحور الذي تدور عليه عملية التفلسف هنا، ولكن لم يكن أفلاطون – في نفس الوقت – هو المنبع الوحيد، بل ائتلفت معه أفكار أخرى – كما قلنا سابقًا –. فمثلًا تفاعل الدِّين اليهودي مع الفلسفة اليونانيَّة في هذه المدرسة على يد «فيلون» المتوفى سنة ٤٠ بعد الميلاد، وكان هذا التفاعل صدى لنفسيَّة «فيلون» الموزعة بين الفلسفة والدِّين، «فلقد كان مؤمنًا أشد الإيمان بالحقائق النقلية، وكان إلى جانب هذا شديد العناية بالفلسفة اليونانيَّة»[2]، ومِن ثَمَّ كان على «فيلون» هنا أن يقوم بالدور الذي سيقوم به الفارابي من بعد في الفلسفة الإسلاميَّة وهو دور التوفيق والتأويل، ونتيجة لهذا كان تفكير فيلون خليطًا من الفلسفة والدِّين، على أن الفلسفة التي تدخل جزءًا

(١) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني ص١٠٩.

(٢) نفس المرجع ص٨٩.

مهمًا في تكوين فلسفة فيلون لم تكن الفلسفة الأفلاطونيَّة فحسب بل كانت مزيجًا من أفلاطونيَّة وأرسطيَّة ورواقِيَّة[١]. ومما تجدر الإشارة إليه أن التفكير الفيلوني إذا كان يدور على فكرة التوفيق بين الفلسفة والدِّين اليهودي فلابد أن تنشأ في تفكيره نزعة التأويل الرمزي أو التفسير الإشاري لبعض نصوص التوراة، إذ ما دام لا يفصل بين الدِّين والفلسفة بل يتخذه أصلًا لها فلابد وأن تكون الحقائق الفلسفيَّة محتواة ومتضمنة في النُّصُوص الدِّينيَّة، وغير خاف أنَّه لكي يتم استنباط هذه المعاني الفلسفيَّة من نصوص التوراة فلا مفر – في أحيان كثيرة – من صرف هذه النُّصُوص عن ظواهرها واللجوء إلى إلباسها ثوب الرمز والإشارة حتى تتلاءم مع المضامين الفلسفيَّة المبتغاة، وصفوة القول إن الأفلاطونيَّة المحدثة- موضوع اهتمامنا – قد لعب فيها التقريب بين الفلسفة والدِّين دورًا كبيرًا بحيث أصبحت – فيما بعد – فلسفة قريبة إلى قلوب المسلمين حين دخلت بغداد.

كذلك وجدنا في الأفلاطونيَّة المحدثة مظهرًا آخر من مظاهر اختلاط الفلسفة بالدِّين أعني به المؤلفات الهرمسيَّة، وهي عبارة عن دروس أو مجموعة من الأقوال التي لا تصطنع الجدل العقلي في الحوار كما هو الحال بالنسبة للمحاورات الأفلاطونيَّة مثلًا وإنَّما تستهدف في المرء تهيئة الروح واستثارتها ليتقبل هذه التعاليم الهرمسيَّة وليعمل بمقتضاها. والأقوال الهرمسيَّة تعتمد أول ما تعتمد على الفكر القديم وعلى وجه

(١) نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص٨١، وأيضًا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٤٨.

التخصيص الفكر الأفلاطوني والفكر الفيثاغوري ولكن بعد أن تعتبر هذا الفكر نابعًا في الأساس من أنبياء الشرق، فالمنطلق أساسًا منطلق وحي ودين، وتفضيل الوحي والإلهام على البحث العقلي الاستدلالي في معرفة الحقيقة كان نقطة تحول في الفلسفة الهرمسيَّة، وذلك بالنسبة إلى فيلون الذي كان ذا نظرة متعادلة لكل من الدِّين والفلسفة، فقد غامر هؤلاء بالذي تهيب منه فيلون فلم يروا بأسًا من الاعتماد على الميراث الدِّيني – في البحث عن الحقيقة – أكثر من الاعتماد على الميراث الفلسفي وإن كان كل منهما يفضي إلى نفس النتيجة ضرورة أن المنبع واحد وهو أنبياء الشرق[١]. فالطابع الهرمسي كان طابعًا دينيًا بحيث يمكن القول بأن الفكر الهرمسي كان فكرًا مفتوحًا التقى فيه الوحي بالفلسفة بل ومع العلم أيضًا.

ثم بلغت الأفلاطونيَّة المحدثة ذروة مجدها العلمي على يد أفلوطين المصري (٢٠٥-٢٦٩م) الذي تتلمذ على يدي أستاذه أمونيس سكاس وبينهما من الشبه ما بين أَرِسْطُو وأستاذه أفلاطون، وفي روما صاغ فلسفته التي أملاها على تلميذه فرفريوس الذي رتب رسائل أستاذه ونظمها، تلك التي عرفت بالتاسوعات. وقد كان التصوف أبرز ما في هذه الفلسفة لأنها كانت تعتمد على خلاص النَّفْس من سجنها المادي، وحجر الزاوية عند أفلوطين هو: التجربة الدِّينيَّة المفهومة على نحو صوفي أو بعبارة أخرى: المحصلات الوُجدانيَّة للتجربة الدِّينيَّة[٢]. أمَّا الإطار العام لهذه الفلسفة فإنه

(١) نجيب بلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص٩٣.

(٢) محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ص١٤٨.

وإن كان ذا مظهر فلسفي يوناني وذلك حين يستخدم منهج الجدل النازل الذي يفسر به مشكلة صدور العالم المتكثر عن الواحد من جميع الوجوه بتوسط العقل ثم النَّفْس الكُلِّية، بين الواحد والمادة، نقول بالرغم من هذا الإطار العقلي فإن مضامين هذا الإطار ما كانت لتلتقي إلَّا على أساس من النزعة الصُّوفية الحادة والتي ذهبت إلى أبعد أبعادها حين جعلت الاتِّحاد بالله تعالى أمرًا داخل دائرة الإمكان.

هذه لمحة خاطفة عن الأفلاطونيَّة المحدثة في أعم مظاهرها واتِّجاهاتها، قصدنا منها أن نرسم صورة - ولو في ظلال باهتة- للفكر الفلسفي الذي انتقل للمسلمين عبر مدرسة الإسكندرية ومدارس السوريان في الشرق ولنستطيع أن ندعم زعمنا بأن السبب الأول الذي أوجد تعاطفًا وميلًا عند فلاسفة الإسلام تجاه هذا التُّراث المختلط هو هذه العناصر الدِّينيَّة والروحية التي كان يزخر بها هذا التُّراث، سواء كانت عناصر أساسيَّة في بِنْيَةِ المذهب والاتِّجاه، أو كانت وليدة التَّوفيق بين الدِّين والفلسفة.

هكذا وصلت الأفلاطونيَّة المحدثة إلى الفكر الإسلامي على شكل فلسفة دينيَّة إلهية تعنى بوحدة الإله كما تعنى بالزهد وسعادة النَّفْس وتحررها من قيود الحِسِّ وسجف المادة، وتقف من الدِّين والفلسفة موقف التقريب والتوفيق، فكان أمرًا طبيعيًا أن يجنح إليها المفكرون المسلمون أول الأمر، ثم ما لبثوا أن تطرفوا في جنوحهم إليها فحسبوها معصومة من الخطأ ومن الضلال إلى أن انتهى بهم الأمر إلى وضع الفلسفة جنبًا إلى جنب مع الدِّين، كلاهما ينبع من ذات المنبع وكلاهما يهدي إلى حقيقة واحدة. ومن جديد

بدأت نزعة التوفيق أو التلفيق تطل برأسها من المناخ الإسلامي كنتيجة ضرورية للنظرة التي تعادل بين الشريعة والحِكْمَة، وقد كانت هذه النزعة هي الأساس في تيار التفلسف المَشَّائي في الفكر الإسلامي، ظهرت -على استحياء- عند الكندي، وبلغت أوجها عند أبي نصر وأبي علي.

إن ما اشتملت عليه هذه الفلسفة من مباحث إلهية وصوفية قد أثار اهتمام الفكر الإسلامي الذي استقبل هذه الفلسفة، وقد كان فكرًا يعنى أول ما يعنى بالدِّين وبالإله، ومِن ثَمَّ فقد مست هذه الفلسفة قلبه ومركز الدائرة فيه، وإذا كانت فلسفة أفلوطين قد دارت حول فكرة «الواحد من كل وجه»، وكيفية صدور العالم عنه، فأمر طبيعي أن ينعطف المفكرون الإسلاميُّون شطر هذه الفلسفة التي تطرح القضايا العقيدية في أطر عقلية جدلية وبمناهج منطقِيَّة دقيقة، وهنا يظهر المنطق الأرسطي -الذي وجد فيه المسلمون نهجًا جديدًا من حيث إنَّه طريق موصل لليقين- سببًا قويًا في تعلق الفلاسفة المسلمين بهذه الفلسفة إلى حد الارتفاع بها إلى مستوى فوق مستوى النقد أو الخطأ والزلل.

ولكن أكان إغراء الفلسفة اليونانيَّة عند فلاسفة الإسلام بالغًا مداه إلى الحد الذي اعتقدوا معه بالعصمة المطلقة لهذه الفلسفة، أم إن احترامهم لها قد نشأ من نظرتهم إليها كوسيلة نافعة في إثبات حقائق الدِّين ومضامينه؟

ومع الاعتراف الكامل بقيمة الدِّين ومكانته في قلوب فلاسفة الإسلام، فليس لدينا شك في أن الفلسفة -في ذاتها- وبغض النَّظر عن مدى صلاحيتها لخدمة المفاهيم العَقَدِيَّةِ الإسلاميَّة، قد حَظَت عند هؤلاء

بتقديرٍ ومكانةٍ قد لا نُبالغُ لو قلنا إنَّها نفس مكانة الدِّين أو شيء قريب منها، والذي دفعهم إلى هذه النَّظرة المتعالية هي المضامين الفلسفيَّة ذاتها سواء في نهجها المنطقي أو في مادتها الفلسفيَّة العقليَّة، فإذا ما ذهبنا إلى الكندي -أول فلاسفة الإسلام- وجدناه يدافع عن هذه الفلسفة دفاعًا ينحي فيه باللائمة على علماء الدِّين الذين أنكروا هذا اللون من التفلسف، بل كان أمرًا غريبًا أن تستهوي الفلسفة «فيلسوف العرب» إلى حد يخلع فيه ربقة الإسلام عن علماء الدِّين الذين اتهموا هذه الفلسفة بالكفر والزندقة، ولنستمع إليه يقول: «ويحق أن يتعرى من الدِّين من عاند قنيَّة علم الأشياء بحقائقها (علم الفلسفة) وسماها كفرًا، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانيَّة وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع..... إلى أن يقول: فواجب إذًا التمسك بهذه القِنْيَة النَّفْسيَّة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»[1]، هكذا يوجب «الكندي» على المسلمين طلب الفلسفة وتعلمها لأنها العلم الجامع لكل العلوم الأخرى الإلهية وغير الإلهية، ثم هو يجهد الجهد كله ليثبت مطلوبه هذا وهو «وجوب قنية علم الأشياء بحقائقها»، فيقسم الأمر على علماء الدِّين ليلزمهم بهذه القِنْيَة في نهاية الأمر: «وذلك أنَّه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب فإن قالوا: إنَّه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا: إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانًا، وإعطاء العِلَّة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها،

(١) رسائل الكندي (تحقيق الدكتور «أبو ريدة») ج١ ص١٠٤-١٠٥.

فواجب إذًا طلب القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرارًا عليهم»[١].

إلى هذا الحد يرتفع الكندي بالفلسفة الإغريقِيَّة، وهو -فيما نعتقد- ارتفاع مبالغ فيه كثيرًا، فهل لو أراد العلماء أن يغضوا النَّظر عن هذه الفلسفة ويضربوا عنها صفحًا أكان عليهم أن يفقهوا المنطق أولًا حتى نتقبل منهم قولهم: إنها لا تجب!! وهل يمكننا في هذا النَّصّ أن نتوسم فروقًا ذات بال بين مكانة الدِّين ومكانة الفلسفة!! ثم ما هو موقف الكندي إزاء المفاهيم العقدية الإسلاميَّة قبل أن تفد على بلاد المسلمين علوم الفلسفة إن في منهجها أو في مادتها!! ألا يجوز لنا أن نقسم -بدورنا- الأمر على «فيلسوف العرب» فنقول: إن المفاهيم الإسلاميَّة -قبل أن تلتقي بالمنطق والفلسفة- إما ألا تكون حقًا في نفسها وهذا ما يرفضه الكندي رفضًا مطلقًا، أو تكون حقًا وحينئذ لا تكون قنية هذا العلم واجبة مادام قد أمكن الاستغناء عنه. ثم ما بال الكندي -وهو المتشبث بالفلسفة الإغريقِيَّة بكلِّ ما تشتمل عليه من علوم وبخاصة: العلم الإلهي- قد رفض في صورة حاسمة فلسفة أَرِسْطُو الإلهية حين قرر (الكندي) أن العالم حادث وأن الحَرَكَة والزَّمان والمكان كلها أمور حادثة، وحين قرر فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون من منطلق إسلامي بحت، وكل هذه أقوال لا تتفق مع الاتِّجاهات الأرسطيَّة وإنَّما تتعاكس معها تمامًا[٢]!!

وإذا ما ولينا وجهنا شطر المعلم الثاني الفيلسوف أبي نصر الفارابي

---

(١) المصدر السابق ص١٠٥.

(٢) أبوريدة: مُقَدِّمة رسائل الكندي ص٨٠ (١٤).

وجدناه يغالي في تقدير هذه الفلسفة مغالاة يتجاوز بها مغالاة سالفه، فالكندي وإن كان قد استهوته الفلسفة اليونانيَّة إلى المدى الذي رأيناه، إلَّا أنَّه يقرر -ضمنًا على أقل تقدير- أن هذه الفلسفة ليست معصومة من الخطأ وإلا لما كان هناك مبرر لأن يدير ظهره لأَرِسْطُو فيختلف معه في أهم المسائل الفيزيقِيَّة والميتافيزيقِيَّة، أمَّا المعلم الثاني فإن أولى خطواته في التفلسف أنَّه قد آمن إيمانًا مطلقًا بوحدة الفلسفة في ذاتها، وما كان أمام الفارابي -وقد داخل روعه أن الفلسفة معصومة من الخطأ- إلَّا أن يعمد إلى فكرة وحدة الفلسفة فيدافع عنها دفاعًا يمكنه من الانتقال من فكرة «وحدة الفلسفة» إلى فكرة «التوفيق بين الشريعة والحِكْمَة» ومعنى هذا أن محاولة الفارابي للتوفيق بين الدِّين والفلسفة كانت محاولة ذات اتِّجاهين: أولًا: في مجال الفلسفة ذاتها وذلك حين يعمد إلى إزالة ما قد يبدو أو يتوهم من أمور الخلاف في داخل النطاق الفلسفي، حتى إذا ما أصبحنا أمام حقيقة فلسفية واحدة أمكن أن ينتقل إلى المجال الثاني فيوفق بين الفلسفة والدِّين باعتبارهما حقيقتين متعانقتين أو -إن شئت- مظهرين لحقيقة واحدة.

أمَّا في المجال الأول فقد ذكر المؤرخون أن الفارابي ألف رسائل عديدة لإثبات وحدة الفلسفة وأنها بمنأى عن التضارب والاختلاف، ولكن لم يبق من هذه الرسائل إلَّا رسالة «الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأَرِسْطُو طاليس»[١]. وهذه الرسالة بمفردها تعكس مدى حرص

(١) اليازجي: أعلام الفلسفة العربية ص٥٣١، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربة ج٢ ص٩٧.

الفارابي على الفلسفة ممثلة في زعيميها الكبيرين، وما دامت الحقيقة الفلسفيَّة واحدة فلا يمكن أن يختلف كبار الحكماء في هذه الحقيقة. لأن النبع الذي استقى منه هؤلاء الحكماء نبع واحد وهو: الحقيقة المطلقة التي لا يعتريها تبدل ولا تغير، وقد كان على فيلسوفنا إزاء هذا الظن الحسن أن يجهد نفسه ليوفق بين أفلاطون وأَرِسْطُو فيما اختلفا فيه، ليصل إلى أن اختلافهما هذا وليد نظرة سطحية غير متعمقة، أمَّا حقيقة الأمر فال خلاف على الإطلاق. ويبني الفارابي نظرته هذه على مسلمتين:

الأولى: أن حد الفلسفة وماهيتها متفق عند هذين الحكيمين فهي: العلم بالموجودات بما هي موجودة، ولا اختلاف بين هذين الحكيمين على هذا التحديد.

الثانية: أن جميع ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية -أو أكثرهم- مجمعون على أن هذين الحكيمين هما «مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر»[١]. ومن هاتين المسلمتين -في نظره- يتأدى الفارابي إلى تقرير الوحدة التامة بين هذين الحكيمين لأن احتمال وجود خلاف أو تناقض بينهما يعني أحد أمور ثلاثة:

إما أن يكون حد الفلسفة غير صحيح، أو يكون اعتقاد الأكثرين في فلسفة هذين الحكيمين اعتقادًا مدخولًا، أو يكون اعتقاد

(١) الفارابي: رسالة الجمع بين رأي الحكيمين ص٢.

الخلاف بينهما اعتقادًا غير صحيح.

فأما الأمر الأول فغير صحيح، لأن حد الفلسفة مطابق فعلًا لهذه الصناعة، إذ الفلسفة تتعلق بموضوعات جميع العلوم من حيث استنباط هذه الموضوعات واستخراجها، سواء كانت هذه العلوم إلهية أو طبيعيَّة أو منطقِيَّة أو رياضية أو سياسيَّة، وإذا كانت العلوم لا تخرج عن هذا الحصر فلا ريب أن تكون الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة. ومن هذا المنطلق يؤكد الفارابي أنَّه «لا يوجد شيء من موجودات العالم إلَّا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسيَّة»[1]. فحد الفلسفة بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، حد صحيح ولا اختلاف عليه.

أمَّا الأمر الثاني وهو احتمال زيف اعتقاد الجميع -أو الأكثرين- في أن أفلاطون وأَرِسْطُو هما الإمامان المبرزان في هذه الحِكْمَة فمرفوض عند الفارابي كذلك، لأن العقل يستبعد اجتماع الآراء الكثيرة على الشيء الواحد، ويرى الفارابي أن العقل الفردي قد يتعرض للضلال أو الخطأ من جهة اشتباه الطرق أو الأمارات التي يتعرف بها على الشيء المعقول، والعقل بهذه الصِّفة الفردية لا ينتهض حجة على أمر ما من الأمور، ومِن ثَمَّ كان العقل الفردي في حاجة إلى اجتماع عقول كثيرة معه على نفس الحكم ليرقى إلى مستوى الحجة القاطعة والبرهان الذي لا يرد.

وقد يعترض على الفارابي بأن اجتماع الآراء على حكم لا يبرر

(١) نفس المصدر والموضوع.

-منطقيًا- صحة هذا الحكم وعصمته من الخطأ، فقد يجتمع أناس كثيرون على رأي أو آراء مدخولة زائفة، وبالتَّالي ينهار الأساس المنطقي الذي يبنى عليه الفارابي عصمة العقل الجمعي وحجيته، لكن مثل هذا الاعتراض غير وارد فيما يرى الفارابي، لأن هذا الإجماع الخاطئ إنما هو ضرب من التقليد ومجرد الاتباع، ولذلك كانت هذه العقول الكثيرة المجمعة على رأي خاطئ بمنزلة عقل واحد لا يتأبى عن الخطأ، إذ عماد الحكم هنا هو حسن الظن بالمحكوم عليه دون فحصه أو تأمله. وإذًا فالأمر على ما يقرر الفارابي من أن «العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدريب وبحث وتنقير ومعاندة وتنكيت وإنارة الأماكن المتقابلة فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه»[١].

وهكذا إذا أجمع الكل أو الأكثر على الإمامة الفلسفيَّة لهذين الحكيمين فإن هذا الإجماع يغدوا أمرًا لا يصح أن يتطرق إلى صدق مقرراته شك أو ارتياب.

وإذا بطل الأمران الأولان فلا مناص من ثبوت الأمر الأخير، وهو مطلوب الفارابي وهدفه الذي يرمي إليه من وراء هاته المناقشات التي يفصل فيها القول تفصيلا، يقول أبو نصر: «وإذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن بينهما خلافًا في الأصول، تقصير»[٢].

وقد لا يعنينا هنا أن نذهب مع الفارابي في محاولاته المُتعَدِّدة الأبعاد

(١) المرجع السابق ص٤.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

والتي يهدف من ورائها إلى تقرير الوحدة في الفلسفة، ولكن ننتهي إلى أن «المعلم الثاني» قد كان حريصًا الحرص كله على أن يدرأ عن هذه الفلسفة ما قد يظن بها من شبهات التناقض والتضارب، ليضفي عليها -في نهاية الأمر- وحدة فلسفية لها طابع العصمة والحقيقة المطلقة.

أمَّا المجال الثاني الذي نلتقي فيه بمحاولة الفارابي فهو مجال التوفيق بين هذه الفلسفة من جانب والدِّين من جانب آخر، وقد كان ما وقر في صدر الفارابي من عصمة هذه الفلسفة ووحدتها هو نفس المطلق في محاولته التوفيق بينهما وبين الدِّين، كما كان من قبل نفس الباعث على محاولة رفض ما بين جوانبها المُتعَدِّدة من مظاهر الاختلاف والتباين. ولا شك أن محاولة التوفيق هنا في هذا المجال تقتضي بالضرورة تحيفًا على المفاهيم الدِّينيَّة، تلك التي تنفرد بخصائص قد لا تلتقي مع الخصائص الفلسفيَّة من قريب أو بعيد. ومهما يكن من أمر فإن محاولة التقريب هذه قد نعثر عليها في مظهرين:

مظهر وضعت فيه الحقائق الدِّينيَّة في أطر فلسفية بحيث تبدو في اتفاق وتلاؤم مع الروح الفلسفيَّة، وبعبارة أخرى: شرحت الحقائق الدِّينيَّة بأسلوب فلسفي يقربها إلى المعسكر الفلسفي بقدر ما يبعدها عن مصدرها الأصيل الذي صدرت عنه. وفي هذا المظهر نلتقي بنظريات الفارابي أو بمحاولاته في فكرة الواجب والممكن وقدم العالم ونظريَّة العقول وفكرة النبوة، وقد لا نعدو وجهة الحق لو قلنا: إن المضامين العقدية كما جاء بها الدِّين قد اختلفت مع المضامين الفلسفيَّة في هذا المظهر اختلافًا لا سبيل

معه إلى اللقاء، بحيث ظل الدِّين دينًا والفلسفة فلسفة، وذلك بالرغم من محاولة الفارابي التي استنفدت منه جهدًا عقليًا قد يقصر عنه الوصف.

ومظهر حاول فيه الفارابي إلباس النُّصُوص الدِّينيَّة ثوب الرمز، بحيث تبدو هذه النُّصُوص غير مرادة في معانيها القريبة الواضحة، وإنَّما تساق عبر رموز وإشارات إلى معان فلسفية غريبة أريد لها -عن قصد- أن تكون هي المحتوى الذي تشتمل عليه النُّصُوص: «لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط مسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحاني، واللوح ملك روحاني، والكتابة تصوير الحقائق، فالقلم ما يتلقى ما في الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانيَّة، فينبعث القضاء من القلم، والتقدير من اللوح، أمَّا القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التي في السماوات، ثم يفيض إلى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدر في الوُجود»[١] وهكذا كان القلم واللوح والكتابة موجودات روحية ومراتب وتنزلات يفيض عبرها القضاء والقدر من الواحد متنقلًا من عالم إلى عالم إلى أن ينتهي إلى عالمنا هذا، والروح الأفلاطونيَّة هنا ومصطلحاتها: الواحد والفيض، أمر لا تخطئه عين. وقريب من هذا ما يفسره الفارابي من بعض الآيات القرآنيَّة، مثل قوله تعالي: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾[٢].

(١) الفارابي: فصوص الحكم (من المجموع) ص٦٧-٦٨.

(٢) سورة الحديد الآية رقم ٣.

يقول الفارابي: هو أول من جهة أَنَّه منه وعنه يصدر كل موجود لغيره، وهو أول من جهة أَنَّه أول بالوُجود، هو أول لأنه إذا اعتبر كل شيء كان فيه أولًا أثره، وثانيًا قبوله لا بالزَّمان..... (إلى أن يقول): هو غالب أي مقتدر على إعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما تستحقه بنفسها من البطلان وكل شيء هالك إلَّا وجهه[1].

قيمة توفيق الفارابي: ولسنا في حاجة إلى الإشادة بالإبداع العقلي الذي طالعنا به الفارابي في هذا الصدد، فهذا مما لا يكاد يقع فيه اختلاف، لأن محاولته المضنية في سبيل التوفيق بين الدِّين والفلسفة من حيث الإبداع الفلسفي كانت أمرًا يدعو إلى الإعجاب والتقدير.

ولكن هل أصاب الفارابي في محاولته هذه؟ لا نجد حرجًا في أن نجيب عن هذا التَّساؤل بشيء من التردد، ذلك أن محاولة الفارابي لإثبات وحدة الفلسفة وإزالة ما بين قطبيها الكبيرين من أمور الخلاف والتعارض كانت تعتمد في تصوير آراء أَرِسْطُو على كتاب «أوثولجيا» وقد كان الفارابي يظن أن هذا الكتاب لأَرِسْطُو، في حين أَنَّه في الحقيقة ونفس الأمر هو أحد أجزاء تاسوعات أفلوطين ومعنى هذا أن المحاولة قد انصبت على جانب واحد هو أفلاطون وآراؤه المتطورة عند الأفلاطونيَّة المحدثة وإذًا فهي محاولة غير حقيقِيَّة للتوفيق بين أفلاطون وأَرِسْطُو، ولا يزال أمر الخلاف قائمًا -كما هو- بين هذين الإمامين، ومِن ثَمَّ فادعاء الفارابي وحدة الفلسفة وامتناعها

(١) المصدر السابق ص٧٢-٧٣. ويراجع في هذا الصدد: الدكتور البهي: الجانب الإلهي ص٢٩٠-٣٠٤، والدكتور محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ص٥٦-٦٢.

عن منازع الخلاف لتصبح في مستوى الحقيقة الواحدة ولتمكن مقارنتها بالدِّين بعد ذلك، ادعاء غير حقيقي وقد عاد مجرد دعوى لا دليل عليها.

ولقد كان غريبًا حقًا أن ينتبه الفارابي إلى احتمال زيف هذه الآراء بالنسبة لأَرِسْطُو، وذلك حين يقرر أن أَرِسْطُو قد أثبت الصُّوَر الروحانيَّة في كتابه المعروف بـ «أثولوجيا» وصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية، فإذا أنكر أَرِسْطُو «المثل» بعد ذلك فمعني ذلك أن الأمر لا يخلو من: أن يناقض بعض من آراء أَرِسْطُو البعض الآخر، أو أن يكون بعض هذه الآراء لأَرِسْطُو والبعض الآخر منتحلا عليه، أو يكون لها معان وتأويلات تتفق مع بواطن هذه الأقاويل رغم تباينها في الظاهر(١).

ولو أن الفارابي قد وقف قليلًا عند الفرض الثاني متبرئًا من نزعة التقديس إزاء الفكر اليوناني لاستطاع أن يدرك أن هذه الآراء قد زيفت على أَرِسْطُو تزييفًا، وأن أَرِسْطُو قد أنكر الصُّوَر الروحانيَّة في مقابل إثبات أستاذه لهذه الصُّوَر، وأن الخلاف بينهما أمر حقيقي واقع بالفعل، ولما وسعه -آنذاك- إلَّا أن يضع هذه الفلسفة في موضعها الصَّحيح، موضع النتاج البشري الذي يتميز بالاختلاف والتضارب لكن راح يستبعد الفرضين الأول والثاني ليغرق في تأويلات النُّصُوص الأثولوجية تلك التي لا تمت لأَرِسْطُو بأدنى سبب.

أمَّا توفيقه بين الدِّين والفلسفة أو الوحي والعقل فقد كان -فيما أعتقد- توفيقًا بين جانبين غير متكافئين، نظرًا لاختلاف طبيعتي الدِّين والفلسفة

(١) الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين (من المجموع) ص٢٦.

وموقف كل منها بالنسبة للإنسان، فالدِّين أعرف -دائمًا- بطبيعة الإنسان من الفلسفة، لأنه يستغل فيه إلى جانب الطاقة العقليَّة الكامنة فيه، طاقة أخرى هي طاقة الوجدان، وهي طاقة إنسانيَّة مهمة لا يمكن تجاهلها أو إغضاء الطرف عنها أو إسقاطها من الحساب، تمامًا كما لا يمكن تجاهل العقل في الإنسان أو إهماله. والدِّين -بهذه النَّظرة الأبعد والأعمق- يهيئ الإنسان لتقبل الحقائق الغيبية التي تعلو بطبيعتها على مستوى العقل ولكنها في نفس الآن لا تتعارض مع طبيعة هذا العقل أو تناقضها، فالدِّين يعرف للعقل قيمته ويقدره حق قدره ولكن في ذات الوقت يعرف له إمكاناته ومجالاته التي يغدو فيها حكمًا وفيصلًا، فإذا ما تجاوز مجالاته هذه كان عليه أن يصغي إلى منطق آخر هو منطق الهدي الإلهي، وإذًا فطبيعة الدِّين حينما تخاطب الإنسان تعتمد على جانب العقل وعلى جانب الاعتقاد أو الإيمان دون فصل بينهما، وهي بهذا تنظر إلى الشخصية الإنسانيَّة نظرة متكاملة متسقة لا يطغى فيها جانب على آخر.

أمَّا الفلسفة فطبيعتها الاعتماد الكُلِّي على الجانب العقلي في كل بناءاتها وتصوراتها. وقد يكون هذا أمرًا جديرًا بالعقل في مجالات معينة، لكن حين يُنصّب العقل من نفسه حكمًا في مجالات أسمى وأعلى فماذا يكون الأمر؟ مثلًا حين يحاول العقل معرفة نشأة الكون -وهو أمر وراء حدود إمكانات العقل- فما هي أسسه المنطقِيَّة التي تلزمنا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فيما يصل إليه من نتائج؟ لا شيء على الإطلاق، لأن عماد المحاولة هنا هو الظن والتقدير والترجيح. وإلا لما وجدنا

الميتافيزيقا الفلسفيَّة تختلف منذ اللحظة الأولى لحَرَكَة التفلسف، وبماذا تفسر اختلاف طاليس وانكسمندر وفيثاغورث وهرقليطس وبرمنيدس، بل وأفلاطون وأَرِسْطُو اختلافًا جعل من كل مفكر من هؤلاء صاحب مذهب واتِّجاه قد لا يلتقي مع الآخر أدنى التقاء!

وإذًا فما قيمة «الحقيقة المطلقة» التي يخلعها الفارابي على هذا النتاج العقلي ليقارن بينه وبين الوحي وليلبس الدِّين ثوبًا يجره به إلى الفلسفة!! لو كان الفارابي قد أبقى كلًا في مكانه لاستطاع أن يفيد من هذه الفلسفة بأن يوظفها لخدمة الدِّين ضاربًا صفحًا عن كل ما يبدو له غير متناسق مع روح هذا الدِّين ومضمونه. إن مفكرًا كبيرًا قد أدرك هذه الحقيقة فنادى بوجوب الفصل التام بين الشريعة والفلسفة، هذا المفكر هو أبو سليمان السجستاني تلميذ يحيى بن عدي الذي كان تلميذًا للفارابي، ويروي عنه تلميذه أبو حيان أنَّه قال حين عرض عليه رسائل إخوان الصَّفَا وقد زعموا أن الكمال لا يحصل إلَّا بانتظام الفلسفة اليونانيَّة مع الشريعة الإسلاميَّة: «ظنوا ما لا يكون، ولا يمكن، ولا يستطاع، ظنوا أنَّه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضعوا الشريعة في الفلسفة وهذا مرام دونه حدد». قيل له ولم؟ قال: «إن الشريعة مأخوذة عن الله ﷻ بواسطة السفير بينه وبين الخَلْق من طريق الوحي، وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه، ولابد من التَّسليم للداعي إليه والمنبه عليه، وهنا يسقط «لم»، ويبطل «كيف»، ويزول «هلا» ويذهب «لو» و«ليت» في الريح»(١).

(١) أبو حيان التوحيدي: الامتناع والمؤانسة (نقلاً عن الدكتور محمد يوسف موسى في =

ويبرر السجستاني موقفه هذا فيقول: «لو كان الجمع بين هذين الطرفين جائزًا وممكنًا لكان الله قد نبه عليه، وكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة، لكنه لم يفعل ذلك، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل إنَّه على العكس نهى عن الخوض في هذه الأشياء»[١].

أمَّا ابن سينا فقد كان امتدادًا لنهج أستاذه الفارابي سواء في تعاطفه وميله إلى الفلسفة اليونانيَّة أو في محاولة التوفيق بين هذه الفلسفة وبين الدِّين، وسوف لا نتناول هنا موقفه في شيء من التَّحليل -كما فعلنا في موقف الفارابي- لأن الموفق المتافيزيقي لابن سينا سوف يغدو الموضوع الرئيسي الذي تتجه إليه سهام أبي البرَكَات النَّقدِيّة في هذه الرسالة.

ولا يذهبن بنا الظن إلى أن الشيخ الرئيس كان يمثل الحلقة الأخيرة في سلسلة الفكر المتعاطف مع الفلسفة اليونانيَّة، فلقد امتدت هذه السلسلة قرابة مائتي عام بعد وفاة ابن سينا، ممثلة في تلاميذه الذين خلفوه من بعده.

وأول هؤلاء التلاميذ وأشهرهم هو: أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان المتوفى سنة٤٥٨هـ، عاش بعد وفاة شيخه ثلاثين عامًا مخلصًا أشد الإخلاص لمبادئه وفلسفته[٢].

=كتابه: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. (ص٦٧).

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٢) كان إيرانيًا مجوسيًا وقد أعجب به ابن سينا فضمه إلى حلقته، وما لبث أن صار عينًا من أعيان تلاميذه وكان في بادئ أمره لا يحسن العربية وما إن تعلمها حتى أجادها وألف بها كتبًا ورسائل في الحِكمَة، وقد أملى عليه ابن سينا كتاب «التعليقات»، وتذكر المصادر أنَّه أسلم وإن كانت لم تحدد الفترة التي أسلم فيها، قارن في هذا: محمد الخضري: =

أمَّا ثاني هؤلاء التلاميذ فهو: أبو العباس اللوكري وكان تلميذًا لبهمنيار، وعن طريق اللوكري هذا انتشرت علوم الفلسفة بخراسان، وقد كان أقوى تمسكًا بمنهج الشيخ الرئيس وفلسفته من أستاذه بهمنيار، وكتابه «بيان الحق وضمان الصدق» يشهد بتأثر عميق بالمَشَّائيَّة السينوية، وقد توفي -كما يذكر بروكلمان- سنة٥١٧هـ[١].

أمَّا ثالث هؤلاء التلاميذ فهو أفضل الدِّين الغيلاني، وقد كان تلميذًا لأبي العباس اللوكري، وقد أورد فخر الدِّين الرازي بعض آراء هذا الحكيم بصدد نقده لمشكلة الزَّمان عند أَرِسْطُو، وقد سماه الرازي: الإمام أفضل الدِّين[٢].

وقد تتلمذ على أفضل الغيلاني، صدر الدِّين أبو محمد بن علي السرخسي المتوفى سنة٥٤٥هـ، ثم خلفه من بعده تلميذه فريد الدِّين داماد النيسابوري الذي كان أستاذًا لنصير الدِّين الطوسي[٣]. وهنا دخلت المَشَّائيَّة مرحلة جديدة هي مرحلة الدفاع عنها ومحاولة تجديدها على يد

= سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام (ضمن مقالات المهرجان الألفي لابن سينا ببغداد ص٥٤) وأيضًا: عبد الرحمن بدوي في تصديره لكتاب: التعليقات لابن سينا ص٧.

(١) انظر تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب التعليقات لابن سينا ص٨. ويقرر الدكتور بينيس أن كتاب اللوكري: «بيان الحق بضمان الصدق» ليس إلَّا شرحًا مختصرًا -ولكن في التزام أمين- لطبيعيات كتاب الشِّفاء، وهذا الالتزام يعكس لنا -بحق- مظهرًا من مظاهر تسلط المَشَّائيَّة السينوية على الدوائر الفكرية آنذاك، وذلك رغم حملة الغزالي على هذه المَشَّائيَّة السينوية.

(٢) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٣٢.

(٣) الخضيري: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا ص٥٧.

الطوسي بعد أن كادت تتقوض تحت الضربات النَّقدِيّة التي سددها إليها أبو البَرَكَات البغدادي ومن بعده فخر الدِّين الرازي(١).

٣-ثانيًا: موقف المعارضة:

وهنا لا نستطيع أن نتبين -في صورة محددة- البداية الزَّمنيَّة لمعارضة التُّراث اليوناني في الشرق الإسلامي، وذلك لأن معارضة هذا التُّراث قد بدأت في شكل محاولات متناثرة وفي غيبة عن الإطار المنهجي الذي يقدمها في كل منسق منتظم، فقد كان للمعتزلة -مثلًا- وقفات نقدية لا يمكن تجاهلها، إزاء بعض المفاهيم الفلسفيَّة وخصوصًا عند إبراهيم بن سيار النَّظَّام في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، حيث ألف في الرد على أبنادوقليس وأَرِسْطُو(٢). كذلك كان للأشاعرة صولات وجولات في هذا الصدد ولكن كل هذه المحاولات -رغم قيمتها النَّقدِيّة- لم تبلغ شأن الحملة النَّقدِيّة المنظمة التي شنها الإمام الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في نهاية القرن الخامس الهجري. ولذا نجد بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية يعتبر الإمام الغزالي الممثل الحقيقي لموقف المعارضة وأن ما قبله من محاولات لم يكن يستند إلى أصول عامة أو يقوم على دراسة عميقة(٣)، ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف فسنكتفي هنا بلمحة

(١) محمد بن سليمان التناكبني: قصص العلماء ص٣٧٨ (نقلاً عن: بينيس في كتابه: .Nouvelles sur Awhad alzaman Abul Barakat, P. ٧. etudes

(٢) أبوريده في ترجمته لكتاب ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، هامش ص٣١٧.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣١٧ من الترجمة العربية.

عاجلة عن موقف الإمام الغزالي باعتباره أبرز من وقف للفلسفة المَشَّائيَّة وقفة نقدية قبل ظهور أبي البَرَكَات.

ودون دخول في بيان المنحنى الفكري للإمام الغزالي والتطورات التي انتهت به إلى معارضة الفلسفة نقول: إن موقفه من الفلسفة اليونانيَّة -ممثلة في الفارابي وابن سينا[١] - قد كان موقفًا واعيًا وذكيًا عرف ما لها وما عليها، ومِن ثَمَّ وجدنا لهذا الفيلسوف الإسلامي شيئًا -غير قليل- من التحرر استطاع من خلاله أن يقول كلمته التي كانت -فيما أرى- صادقة إلى مدى بعيد، فالغزالي لم يقع في أسر هذا الفكر ولم يدر في فلكه كما صنع الفلاسفة المسلمون من قبله، وهو في نفس الوقت لم يرفضها في جملتها منذ البداية معتقدًا أنها شر وخطر، وقد عاب الإمام الغزالي على المتكلمين نقدهم للفلسفة دون الوقوف على ماهية هذه الفلسفة مما كان سببًا في أن يجيء نقدهم في صورة «كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض»[٢] ومِن ثَمَّ قصد الغزالي إلى دراسة الفلسفة أولًا متفرغًا لها على مدى ثلاث سنوات حتى إذا ما ستطاع أن يقف على أغوارها قصد إلى تأليف كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي لخص فيه العلوم الفلسفيَّة، ثم قفى عليه بكتاب سماه «تهافُت الفلاسفة» ناقش فيه بعضًا من الأفكار الفلسفيَّة التي انتهت به إلى تكفير الفلاسفة وتفسيقهم.

ومُقَدِّمة كتاب المقاصد تبين لنا موقف الغزالي من الأقسام المختلفة

(١) سليمان دنيا: في مقدمته لكتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي ص١٩.

(٢) الإمام الغزالي: المقذ من الضلال ص٣٥.

لعلوم الفلاسفة، فهو يتفق معهم فيما يتعلق بالعلوم الرياضية لأنها تقوم على أساس عقلي لا يتطرق إليه الخطأ، أمَّا الإلهيات فالصواب فيها نادر وأكثرها قائم على الخطأ، وبالعكس من ذلك: المنطقيات فأكثرها على نهج الصواب والخطأ فيها نادر. أمَّا الطَّبِيعِيات فالحق فيها مختلط بالباطل، والصواب فيها متداخل مع الخطأ[١]. لكن كتاب «تهافُت الفلاسفة» يضع أيدينا -في صورة محددة- على الجوانب الفلسفيَّة التي رفضها الإمام الغزالي واعتبرها مخالفة للحق، وقد كانت هذه الجوانب مما يتعلق بالإلهيات والطَّبِيعِيات من العلوم الفلسفيَّة، ومعنى هذا أن نقد الغزالي للفلاسفة كان في مسائل معينة تعلق أكثرها بالإلهيات كما تعلق بعض منها بالطَّبِيعِيات، وهذه المسائل التي اقتصر عليها الإمام الغزالي هي مسائل دينيَّة أو ذات مجال مشترك بين الدِّين والفلسفة، وقد كان للفلسفة فيها حديث لا يرضى عنه الدِّين فضلًا عن النتائج السيئة التي تلتصق به من جراء هذا الموقف الفلسفي المتهافت. ومعنى ذلك أيضا أن نقد الإمام الغزالي للفلسفة لم يكن نقدًا شاملًا استعرض فيه المباحث الفيزيقِيَّة والميتافيزيقِيَّة بغرض التقويم والتمحيص، بل كان نقدًا محدودًا في مجال ضيق هو المجال الذي تواجهت فيه الفلسفة مع الدِّين، وإذًا فمحاولة الغزالي هذه ما كان الهدف منها تكوين موقف فلسفي يستطيع من خلاله -رفض هذه الفلسفة أو قبولها وإنَّما كان الهدف انتزاع الثقة من النِّظَام الفلسفي وبالذَّات في مجال الميتافيزيقا ليتسنى له اللجوء إلى الوحي لاقتناص الحقائق

(١) الإمام الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣١-٣٢.

الغيبية الخالدة. ونقد الإمام الغزالي هنا لا يتعلق بالتفصيلات والجزئيات بقدر ما يتعلق بالأساس الذي تقوم عليه هذه البنايات الفلسفيَّة. وهدف الغزالي يكاد ينحصر في تنفير الناس من الفلسفة بإثبات عدم جدواها في المجال المتافيزيقي، وهو هدف استطاع الإمام الغزالي أن يثبته ويصل إليه عبر نقاش عقلي حر بعيد كل البعد عن استخدام الأدلة النقلية، وإن كانت غايته من هذا العمل غاية دينيَّة محضة.

بيد أن الغزالي في نقده هذا قد أعلن أنَّه لا يلتزم مذهبًا بعينه ولا منهجًا بعينه، لأن موقفه في هذا النقد موقف إنكار ورفض منذ البداية، وهو موقف النفي والسلب لا موقف الإثبات والإيجاب، وقد كان أمرًا طبيعيًا أن يفتح الإمام الغزالي الأبواب لكل فكرة أو مذهب يقف إلى جواره ضد هؤلاء، لأن الهدف إذا كان هو الرفض وإثارة الغبار في وجوههم فليحشد كل هذه المواقف المعادية للفلسفة من أجل هذا الهدف. يقول الإمام: «لا أدخل في الاعتراض عليهم إلَّا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكراميَّة، وطورًا مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذابًا عن مذهب مخصوص، بل أجمع جميع الفرق إلبًا واحدًا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدِّين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[1]. ونستنتج من هذا النَّصّ أمرين:

---

(١) الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٨٢-٨٣.

الأمر الأول: إن الذي دفع الإمام الغزالي لشن حملته الشعواء على الفلسفة هو تعرض هؤلاء الفلاسفة لأصول الدِّين، الأمر الذي يجعل نقد الغزالي -وإن استخدم فيه الحوار العقلي الفلسفي- نقدًا من وجهة نظر دينيَّة، أو بعبارة أخرى: هو الرد الدِّيني على بعض المباحث الفلسفيَّة المدعم بالعقل والحجة للوصول إلى بيان تهافُت هذه الفلسفة في مجالات معينة.

الأمر الثاني: إن نقد الغزالي هذا لم يكن يصدر عن اتِّجاه محدد يلتزم به ويطبقه على جميع المباحث الفلسفيَّة: الطَّبِيعِية والميتافيزيقِيَّة، بل كان -كما رأينا- موقفًا تلفيقيًا من شتيت المذاهب والاتِّجاهات، وفقدان الالتزام هنا بمنهج محدد يغض -إلى حد ما- من قيمة هذا النقد، وذلك من وجهة نظر منهجية محضة، لأنه أولًا: يغدو نقدًا محصورًا في نطاق ضيق لا يتخطاه إلى مجال نقد شامل مطبق في كل مناحي هذه الفلسفة، ولأنه ثانيًا: لا يرتكز على منطلق محدد ثابت وملزم، فأبسط قواعد النقد تستلزم مبدأ أو مبادئ تستقطب العمل الذي يراد نقده ويلتزم بها الناقد كي تستبين على ضوئها مواطن القوة ومواطن الضعف أو مواضع الصحة ومواضع الخطأ. أما النقد على أساس من مواجهة المذاهب المتناقضة مواجهة يهدم النقيض فيها نقيضه فهذا مما قد لا يسمى نقدا متميزاً خصوصا إذا ما طبق في مجال كمجال الفلسفة حيث لا يوجد اتجاه إلا ويوجد إلى جواره اتجاه مخالف. وقد كان على الإمام الغزالي إزاء حملته هذه أن يصدر عن موقف نقدي محدد واضح القسمات والملامح لا أن يشكل مذهبًا نقديًا، كل لبنة

فيه من مدرسة قد لا تلتقي من قريب أو بعيد مع مدرسته الفكرية. ومن هنا نستطيع القول بأن فائدة نقد العزالي إنما تكمن في هذه المواجهة التي انتصرت فيها المفاهيم الدِّينيَّة على مقررات الفلسفة المَشَّائيَّة.

أمَّا المنطق فإن الإمام وإن كان قد قبله ورضي عنه، إلَّا أننا نجزم بأن مبعث رضاء الإمام الغزالي هنا ما كان هو العبقرية الإغريقِيَّة وما لها من عصمة أضفاها عليها الفلاسفة السابقون، لأن الإمام الغزالي ما تصباه الفكر الإغريقي إلى الحد الذي يعتقد فيه يقينيَّة هذا الفكر، ولكن لأن الغزالي رأى في المنطق علمًا عامًا لا يختص بالفلاسفة وحدهم، وإنَّما نعثر عليه في كل مجال يتنفس في الفكر البشري. ونستدل على ذلك بأمرين:

أولًا: نص من كتاب «تهافُت الفلاسفة» يقول فيه: «نعم قولهم: إن المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصًا بهم، وإنَّما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام: كتاب النَّظر، فغيروا عباراته إلى: المنطق تهويلًا، وقد نسميه: كتاب الجدل، وقد نسميه: مدارك العقول، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنَّه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلَّا الفلاسفة»[١].

ثانيًا: المحاولة التي قام بها الغزالي في كتابه: القسطاس المستقيم والتي جرد فيها المعاني المنطقِيَّة من أسمائها التي وضعت لها، ثم ألبسها بعد ذلك مصطلحات جديدة لم تستعمل فيها من قبل، وإصراره على استخراج هذه القوانين المنطقِيَّة من القرآن الكريم. فمثلًا: يسمي الشكل

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٨٥.

الأول من أشكال القياس الحملي: الميزان الأكبر من موازين التعادل، ويسمي الشكل الثاني الميزان الأوسط، أمَّا الشكل الثالث فيسميه: الميزان الأصغر كما يطلق على القياس الشرطي المتصل: ميزان التلازم، وعلى القياس الشرطي المنفصل: ميزان التعاند[١].

ومعنى ذلك أن المنطق في نظر الإمام الغزالي ليس غريبًا على روح القرآن الكريم وإنَّما هو متضمن فيه بشكل غير مباشر، وهذا يجعلنا نعتقد أن مبعث احترام الغزالي للمنطق ليس لأنه أرسطي، بل لأنه منهج ذو طبيعة تتخطى حدود الزَّمان والمكان، وآية ذلك تلك المحاولة التي قام بها للتدليل على أن القرآن الكريم يحمل بين ثناياه هذا المنهج.

ويعرب الغزالي عن قصده –في صراحة ووضوح– حين يدير –في كتابه هذا– حوارًا بينه وبين سائل من أهل التعليم يقول فيه السائل: «هذه الأسامي أنت ابتدعتها، وهذه الموازين أأنت انفردت باستخراجها أم سبقت إليها؟»، ويجيب الغزالي: «أمَّا هذه الأسامي فإني ابتدعتها، أمَّا الموازين فأنا استخرجتها من القرآن الكريم، وما عندي أني سبقت إلى استخراجه ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسماء أخر سوى ما ذكرته، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى –صلى الله عليهما وسلم– أسامٍ أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى –عليهما الصلاة والسَّلام– ولكن بعثني على إبدال كسوتها بأسامٍ أخرى غير ما سموها به ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك إلى الأوهام»[٢].

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم (من مجموعة الجواهر العوالي).

(٢) المصدر السابق ص١٧٥.

وإذًا فهذا النَّصّ قاطع في أن هذه الموازين من حيث هي موازين -فيما يرى الإمام الغزالي- مستخرجة من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام، وأنها من هذا المنطلق تند عن أن تكون بذاتها أثر بيئة خاصة ذات مكان محدود وزمان معين، بل هي موازين تتميز بصفة العموم، وأن الذي تفعله كل أمة هو الكسوة التعبيرية الاصطلاحية التي تخلعها على هذه الموازين، ومِن ثَمَّ كان للغزالي تعبيراته الخاصة التي تتواءم مع الفكر الإسلامي.

وهكذا نستطيع أن نقول: إن رضا الغزالي عن المنطق كان -في النهاية- مما يمت إلى الدِّين بوشيجة قربي، فما دامت هذه الموازين ذات صلة بالمنهج الإلهي فليس أمام الغزالي إلَّا أن يتقبلها ويخلع عليها ثوبًا تقع به في النفوس موقع رضا وطمأنينة. وإذًا فموقف الغزالي من الفلسفة اليونانيَّة مرتبط بعقيدته الأشعرية أشد الارتباط، بل لا نجاوز الحد لو قلنا: إن عقيدته هي التي كانت وراء موقف الرفض والنقد، وهي هي بعينها التي كانت وراء موقف القبول كذلك.

٤-ثالثا: موقف أبي البَرَكَات البغدادي:

أمَّا أبو البَرَكَات فإنه وإن أمكن اعتباره امتدادًا للتيار النَّقدِيّ الذي بدأه الإمام الغزالي من قبله، إلَّا أنَّه كان نمطًا آخر في نقده للفلسفة المَشَّائيَّة وظاهرة غير متوقعة في الامتداد الفكري الفلسفي في الشرق الإسلامي، وبالرغم من الدور العظيم الذي اضطلع به الإمام الغزالي قبله فقد كنا في حاجة إلى ظهور موقف نقدي ذي منطلق فلسفي خالص نتعرف من خلاله وعبر تأملاته العقليَّة المحضة على هذا الاتِّجاه المَشَّائي في الفلسفة، وقد

كان أبو البَرَكَات -إلى حد بعيد- هو صاحب هذا الموقف النَّقدِيّ المرتقب.

وأول شيء يفجؤنا به هنا في هذا المجال هو خروجه عن التقليد الفلسفي الذي كان سائدًا من قبل، وأعني به محاولات التوفيق بين الدِّين والفلسفة باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة، فمسائل الخلاف بين الدِّين والفلسفة لا تستهوي نزعة التجديد التي كانت تضطرب بين جنبات فيلسوفنا، ثم إن أبا البَرَكَات ما كان حسن الظن بهذا التُّراث الفلسفي حتى يزاوج بينه وبين الدِّين، بل ما كان هذا التُّراث -في نظره- إلَّا فيضًا من الإفساد المستمر وسوء التأويل للحقيقة الفلسفيَّة القديمة في حد ذاتها[١]. وهذا هو معقد الطرافة في فيلسوفنا حين يتنبه بحدسه الباطن إلى زيف هذا التُّراث وأنه لا يمثل الحقيقة من حيث هي هي، فيقف منه موقف الشك والريبة ثم موقف الاتهام والنقد، وهو بهذه الخصيصة فيلسوف بكلِّ ما تحمل هذه الكلمات من معنى بغض النَّظر عن النتائج التي يسلم إليها هذا الموقف الشكي النَّقدِيّ.

إن مُقَدِّمة كتاب المعتبر -رغم اختصارها وإيجازها- تتميز بأهميَّة قصوى في التعرف على الاتِّجاه الفلسفي لأبي البَرَكَات، إذ كانت هذه المُقَدِّمة -من بين سائر كتبه ومؤلفاته- المجال الوحيد الذي صرح فيه أبو البَرَكَات بشيء ينم عن اتِّجاهه، وفيما عدا هذه المُقَدِّمة لا يكاد يصل الباحث عن الأصول الفكرية لفلسفة أبي البَرَكَات ولموقفه النَّقدِيّ إلى شيء ذي بال إلَّا بعد مشقة وعسر شديدين. وأكبر الظن أن اهتمامه بنقد

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة ص٢٦٨ (من الترجمة العربية).

المَشَّائيَّة وإصلاحها قد كان شغله الشاغل الذي استغرق تفكيره كله، بحيث لم يعد مهمًا لديه -بعد هذا- أن يبين لنا في شيء من الصراحة والوضوح الينابيع المباشرة وغير المباشرة لفلسفته النَّقدِيّة، وقد يكون هذا فرضًا مقبولًا إذا أخذنا في الاعتبار سيطرة الفلسفة المَشَّائيَّة وتسلطها في الشرق الإسلامي بعد ابن سينا.

ومهما يكن من أمر هذه الينابيع فإن مُقَدِّمة كتاب المعتبر تربط بين أمرين ذوي قيمة كبرى في التعرف على المنهج الفلسفي عند فيلسوفنا، هذان الأمران هما:

أولًا: تصوره الشخصي للتاريخ العام للفلسفة وما يترتب على هذا التَّصَوُّر من نتائج خطيرة.

ثانيًا: منهجه الذي يلمع إليه في إشارة خاطفة بعد ذلك.

أمَّا عن الأمر الأول: فإن أبا البَرَكَات يرى أن التعليم الفلسفي في قديم الزَّمان كان يتم عبر طريق التلقي والمُشافهة بين الأستاذ والتلميذ، وفي زعمه أن هذا المنهج في التعليم هو خير ضمان لاستمرار الحقيقة الفلسفيَّة سليمة نقِيَّة. لأن طبيعة هذا الضرب من التعلم ذات إمكانات لا تكاد توجد في غيرها من الضروب الأخرى: فهنا يلتقي الأستاذ مع تلميذه التقاءً مباشرًا يصبح معه استعداد التلميذ لتلقي العلم أمرًا واضحًا لدى الأستاذ، ومِن ثَمَّ يعطيه أستاذه القدر الذي ينبغي أن يعطاه في وقته المناسب وعلى قدر ما عنده من المعرفة والعلم اللازمين لهذا التلقي المباشر[١]، والنتيجة في هذا

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر: المُقَدِّمة ص٢.

النِّظَام التعليمي عند أبي البَرَكَات هي: «ألا يصل علمهم (الحكماء) إلى غير أهله ولا إلى أهله في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم»[١].

ومما ساعد على أن تظل الحقيقة الفلسفيَّة خالصة في هذا المنهج أن العلماء الحكماء وتلاميذهم في عصورهم السحيقة كانوا كثيري العدد، طويلي الأعمار فكانت العلوم تنتقل من جيل إلى جيل على أتم تمامها لا تعدو عليها عوادي الضياع، ولا تطويها آفات النسيان، ثم -وهذا هو الأهم في نظر أبي البَرَكَات- لا يقع منها شيء إلى غير أهله.

وقد استمر أمر التعليم هكذا حتى إذا «ما قصرت الأعمار وكلت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والناقلين أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها لتحفظ فيها العلوم وتنتقل من أهلها إلى أهلها في الأزمان المتباينة والأماكن المتباعدة، واستعلموا في كثير منها الغامض من العبارات والخفي من الإشارات اللذين يفهمهما أرباب الفطنة ويعرفهما الأكياس من أهل العلم صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها»[٢]، وهنا يزعم أبو البَرَكَات أن أولى مراحل الانحطاط الذي أصاب الحقيقة الفلسفيَّة هي تلك الفترة التي اضطر فيها الحكماء لتقييد العلم وكتابته وتدوينه في الصحف والقراطيس نتيجة نقصان عددهم وقصر أعمارهم، وقد اضطر

---

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة، وأيضًا: Pines: Abul Barakat's Poetics and metaphysics.

(٢) المصدر السابق ص٣ وأيضًا: Pines: Nouvelles. P. ١-٩

الحكماء لذلك لكيلا تضيع هذه العلوم، ولكي تصل إلى أهلها عبر توالي الأزمنة وتباين الأمكنة. ومرد انحطاط الحقيقة الفلسفيَّة في هذه الفترة هو اضطرار الحكماء إلى استعمال الكثير من العبارات الغامضة والإشارات الخفية حتى لا تصبح هذه الحقائق العلميَّة حمى مباحًا يقتحمه من لم يكن من أهله، فالغموض الخفاء هنا سوف يغدوان في مرحلة تالية مثار اجتهادات وتفسيرات شتى يشاب فيها الحق بالباطل ويختلط فيها العلم بالجهل. وهنا المرحلة الثانية -فيما يزعم فيلسوفنا- لضياع الحقيقة الفلسفيَّة، إذ قد ترتب على انتشار هذه المؤلفات بما تحمل من رموز خفية وإشارات غامضة أن كثر الشارحون والمؤولون من كل صوب، وكانت النتيجة أن اختلط كلام الفضلاء بكلام غيرهم، وضاعت الحقيقة بين هذه الشوائب والأخلاط.

ويضيف أو البَرَكَات إلى زعمه هذا سببًا -نراه وجيهًا إلى حد بعيد- ذلك هو اختلال عبارات القدماء بسبب الترجمة والنقل من لغة إلى لغة ومن عصر إلى آخر مما يجعل احتمال التغيير والتبديل في العبارات والمعاني أمرًا محتملا، وعنده أن الشراح المتأخرين قد ساهموا بنصيب غير منقوص في ضياع العلم الحقيقي بسبب تطويلهم وتكرارهم وبعد كلامهم عن مراد الأقدمين.

وهكذا أوصد أبو البَرَكَات الباب في وجه التُّراث القديم كما أوصده في وجه التفاسير والشروح التي جاء بها المحدثون.... أمَّا بالنسبة للتراث «فلاختصاره واختلال عبارته في نقله من لغة إلى لغة» وأمَّا بالنسبة لكلام المحدثين -ولعله يقصد ابن سينا بالذَّات- «فلأجل طوله (الكلام، وبعد

دليله عما يدل عليه، وحجته عن محجته وإعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع إما للغموض وإما للإعراض، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح، والعلم لأجل الدليل والبينة»[١].

ونستخلص من هذا الموقف الذي يقفه أبو البرَكَات من التاريخ العام للفلسفة ما يلي:

أولًا: إن العصر الذهبي للحقيقة الفلسفيَّة هو أيام كان البحث فيها عن طريق التلقي الشفهي وحضور التلميذ أمام الأستاذ حضورًا مباشرًا.

ثانيًا: إن الحقيقة الفلسفيَّة لها طابع السرية والغموض ضرورة لجوء الحكماء إلى استعمال الرمز والإشارة في معالجة المضامين الفلسفيَّة.

ثالثًا: إن هذه الحقيقة قد اختلط فيها الحق بالباطل حين انتقلت من ميدان التعليم الشفهي إلى ميدان الكتابة والتدوين.

وأبو البرَكَات في هذا الموقف الذي وقفه مع التاريخ العام للفلسفة ممثلًا في النقطتين: الأولى والثانية متأثرًا أشد التأثر بالمفكرين المسلمين الذين سبقوه في هذا المضمار، فالفارابي يذكر: «أن أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور الزكيَّة والعقول المرضية، فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها، اختار الرموز والألفاظ قصدًا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي

(١) أبو البرَكَات: مُقَدِّمة كتاب المعتبر ص٣، وأيضًا: مقدمته لشرح سفر الجامعة لوحة رقم٥ (مخطوط).

لا يطلع عليه إلَّا المستحقون لها والمستوجبون للإحاطة بها طلبًا وبحثًا وتنقيرًا واجتهادًا»[١] وابن سينا يذهب في بعض رسائله إلى أن «أجلة فلاسفة يونان وأنبياءهم كانوا يستعلمون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورث وسقراط وأفلاطون» وأن أَرِسْطُو قال في رسالته التي بعث بها لأستاذه أفلاطون الذي لامه على تدوين كتبه: «لقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلَّا القليل من العلماء العقلاء»[٢].

ويسير البيروني في نفس الدرب فينقل عن جالينوس أن تعليم الطِّبّ كان قاصرًا على أسرة بعينها هي أسرة (أسقليبيونس)، وقد كان بين هذه الأسرة أيمان وعهود على أن يبقى تعليم الطِّبّ بينهم لا يبرح ساحتهم إلى غيرهم، وقد ظل تعليم الطِّبّ قاصرًا على هذه الأسرة في مدرستي «رودوس» و«قبرص» لا يغادهما، إلى أن أشفق «بقراط» على الصناعة وخشي عليها من الضياع، فلجأ إلى تخليدها في كتاب. أمَّا طريقة التعليم في هاتين المدرستين فقد كانت طريقة التلقي والاستماع، ويعلق البيروني على حكاية جالينوس هذه فيقول: «وهذا الذي حكي عنهم هو أحد الأسباب الحافظة للصناعة عن التخليط»[٣] أمَّا ابن النديم فإنه يذهب في هذا الصدد إلى نفس ما ذهب إليه سابقوه -تقريبًا- فالحِكْمَة -في العصور الخوالي- كانت حجرًا على أهلها، وقد كان دأب الفلاسفة أن ينظروا في

(١) الفارابي: المجموع ص٢٣.

(٢) ابن سينا: رسالة في إثبات النبوات (ضمن تسع رسائل في الحِكمَة والطبيعيات) ص١٢٤.

(٣) البيروني: رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، ص٢٦ (تحقيق بول كراوس).

مواليد تلاميذ الحِكْمَة «فإن علمت منها أن صاحب المولد في مولده حصل ذلك له استخدموه وناولوه الحِكْمَة وإلا فلا»[١].

وإذًا فأمر يكاد يكون متفقًا عليه أن الفلسفة الحقيقة قد كانت -في بادئ أمرها- تؤخذ شفاهًا عن الفلاسفة والحكماء، وأنها كانت مصونة عن التبديل والتحريف، ثم لما اضطر العلماء لتدوين هذه الحقائق دونوها بأسلوب يحفظ عليها نقاءها وصفاءها، وقد كان هذا الأسلوب هو أسلوب الرمز والإشارة. ويرى بعض الباحثين أن أساس هذه الفكرة نص أفلاطوني في محاورة «فيدروس» يحذر من تدوين العلوم إلَّا إذا كان على طريقة الرمز[٢]، وأن هذه الفكرة دلفت -فيما بعد- إلى الفلسفة الإسلاميَّة -كما رأينا عند الفارابي وابن سينا وغيرهما -كما تأثرت بها أيضًا الفلسفة اليهودية ممثلة في الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، الذي تقلد هذه الفكرة فزعم أنَّه في كتابه دلالة الحائرين متقيد بمنهج القدماء في منعهم المطلق لتعميم الحقيقة بين الناس، كما ادعى أيضًا أن مذهبه الحق مشتت مبعثر عبر كتابه السالف الذكر[٣].

وهكذا يلتقي أبو البَرَكَات مع الفلاسفة المسلمين واليهود في هذا التَّصَوُّر للتاريخ العام للعلم والفلسفة، ولكن بينما يتوقف هؤلاء عند هذا

(١) الفهرست ص٢٤١.

(٢) Paul Kraus: Jabir Ibn Hayyan P. xxxi.

(٣) دلالة الحائرين ص٣، ٤، ٢٢. وانظر المصدر الأصلي في هذا الموضوع: يسبس في كتابه السابق ص١٢ وما بعدها.

الحد الذي لا تعتبر فيه الحقيقة الفلسفيَّة أمرًا موجودًا بالفعل ولكن في ثوب رمزي، إذا بأبي البَرَكَات يستغل نفس الفكرة ليتجه بها صوب هدف معاكس تماما: فما دامت الفلسفة قد دونت في الكتب بصورة غامضة ذات ألغاز وأسرار فلابد وأن تقوم محاولات لفض هذه الأسرار وفتح مغاليقها، ولابد أيضًا أن تنشأ شروح وتفاسير لا تعبر عن هذه الحقائق المكنونة وراء عوائق التلميح والتلغيز بقدر ما تعبر عن انطباعات أصحابها وأفكارهم، فإذا نظرنا إلى هذه الشروح والتفاسير ابتداء من العصور القديمة للفلسفة وعبر تلك الآماد استطعنا أن ندرك صعوبة التعرف على العلم الحقيقي من بين هذه الأكداس المتراكمة من النَّظريات والاتِّجاهات، نعم لابد أن تضيع معالم هذا العلم وتختفي ملامحه وقسماته ليصبح أثرًا بعد عين[١]، وهنا تفترق نظرة أبي البَرَكَات عن نظرة سابقيه: فإذا كان هذا التَّصَوُّر عند هؤلاء قد انتهى بهم إلى إقرار الحقائق العلميَّة والفلسفية وإثباتها وإمكان الوصول إليها إذا توفرت في الباحث عنها أهلية البحث والاجتهاد والتنقيب، فإن نفس هذا التَّصَوُّر قد انتهى بفيلسوفنا إلى فكرة ضياع الحقيقة وانطماسها وذوبانها في سلسلة طويلة المدى من البسط والتفصيل والتكرار والتطويل كما يقول. وهنا أيضًا ينفذ أبو البَرَكَات إلى مقصوده الذي يبتغيه من وراء هذه المناقشة وهو: أن التُّراث الفلسفي السائد في عهده تراث مزيف، فيه من الجهل بقدر ما فيه من العلم، وفيه من الحق مثل ما فيه من الباطل، وأن كل هذا قد اختلط فيه اختلاطًا لا يدري معه وجه العلم ولا سمت الحق.

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة ج١ ص٣.

ومما لا شك فيه أن محاولة أبي البَرَكَات هذه وموقفه من الفلسفة أو من العلم بوجه عام تتأدى في النهاية إلى أن الفلاسفة الإسلاميِّين الذين سبقوه في مجال التفلسف لم يدركوا الحقيقة أو العلم إلَّا على وجه مشوش مزيف وبالتَّالي تكون آراء هؤلاء -وعلى رأسهم الشيخ الرئيس- آراء مزيفة في نظره، إذ هي مبنية على تراث تطرق إليه الزيف والتحريف عبر سنين طويلة، وأبو البَرَكَات وإن كان لا ينص على هذا الزعم الخطير صراحة، إلَّا أن نصوصه تتضمن هذا الزعم والإشارة إليه. ولنستمع إليه في هذا النَّصّ الذي يقول فيه: «فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكميَّة بقراءة الكتب التي نقلت فيها عن المتقدمين، والتفاسير والشروح والتصانيف التي شرحها وصنفها المتأخرون، كنت أقرأ كثيرًا وأكب عليه إكبابًا طويلًا حتى أحصل منه علمًا قليلًا لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عباراته في نقله من لغة إلى لغة وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته وإعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع إما للغموض وإما للإعراض، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح، والعلم لأجل الدليل والبينة»[(١)].

وهكذا يقسم أبو البَرَكَات أمر العلم والمعرفة باعتبار مظانهما، فهي إما كتب القدماء أنفسهم، وإما شروح المتأخرين وتفاسيرهم، وقد كانت العقبات التي وقفت دون تحصيله للعلم من كتب القدماء التي نقلت عنهم

(١) مُقَدِّمة كتاب المعتبر: ص٣.

هي الاختصار واختلال العبارة بسبب النقل من لغة إلى لغة أخرى. أمَّا كتب المتأخرين -وهو ما يعنينا هنا- فهي سرد وتطويل، يبعد فيه الدليل عما يدل عليه، كما ينقصه التَّحليل والشرح اللازمان لكشف مرامي الكلام. ثم ينص أبو البَرَكَات على استحالة الفهم وتعذر العلم في هذه الشروح التي اضطلع بها المتأخرون إزاء علوم الأقدمين. فهل بعد هذا الزعم الذي زعمه فيلسوفنا يصبح للفلسفة المَشَّائيَّة -تلك التي كانت تمثل التفاسير والتصانيف التي تعبر عن العلوم الحكميَّة في عهد أبي البَرَكَات- قيمة أو مكانة ذات خطر من وجهة نظره.

إننا نكاد نعتقد أن أبا البَرَكَات بحديثه هذا كان يحوم حول هذه النقطة التي يريد أن ينتزع فيها المكانة الفلسفيَّة التي كان يتربع على عرشها الشيخ الرئيس ليضفيها على نفسه من جديد باعتباره مصلحًا ومجددًا لهذا الفكر المثقل المرتبك.

وإذًا فنحن هنا -وحسبما يريد لنا أبو البَرَكَات- أمام موقف من مواقف الشك الفلسفي الذي كان يتقلده بعض الفلاسفة على تنائي أوطانهم وتباعد أزمانهم. وحقيقة يشبه هذا الموقف الشكي -إلى حد كبير- ذلك الموقف الذي سيقفه الفيلسوف الفرنسي ديكارت «أبو الفلسفة الحديثة» من التُّراث الفلسفي القديم، وبالرغم من اختلاف المنطلق عند كل منهما إلَّا أنهما قد التقيا تحت مظلة الثورة على هذا التُّراث والشعور بضرورة التمحيص، ويقرر «بينيس» أن أبا البَرَكَات كان أكثر جدية في توجيه النقد إلى هذا التُّراث من «ديكارت»، ذلك أن ديكارت حينما شك في المبادئ

التي تقوم عليها الأفكار والمعارف القديمة ضرب صفحًا عن هذه الأفكار دون التعرض لنقدها في صورة جزئية يتناول فيها مسألة مسألة أو يتناول فيها طائفة من المسائل كنموذج لنقده هذا[١]. أمَّا أبو البَرَكَات فإنه وإن شك في هذا الفكر جملة وعلى وجه كلي في بادئ الأمر إلَّا أنَّه ما لبث أن كر بشيء غير قليل من النقد المفصل لمعظم مشاكل هذا الفكر، بحيث لم يطرح المضامين الفلسفيَّة الأرسطيَّة إلَّا بعد أن وضعها على محك النقد والاختبار ووقف أمامها طويلًا قبل أن يدلي فيها برفض أو قبول، وهذا ما لم يفعله الفيلسوف الفرنسي الذي اكتفى بتوجيه النقد للأسس التي قام عليها الفكر القديم دون الدخول في ثنايا مضامينه ونظرياته.

وأبو البَرَكَات بهذا الموقف الشكي القائم على منهج فلسفي يعتبر ظاهرة نادرة في ذلك العصر الذي كان من أخص خصائصه تقديس الفلسفة الأرسططاليسيَّة والتكبل بأغلالها وقيودها. وحقيقةً كان موقف أبي البَرَكَات ثورة على الجمود العقلي في مجال الفلسفة آنذاك، كما كان بمثابة نقطة التحول من فلسفة عقلية ضالعة في التمسك بالعقل والارتداد إليه في كل شاردة وواردة، إلى فلسفة جديدة تفتح الأبواب للحدس والتأمل الذَّاتي وتحفل بهما أكثر مما تحفل بالاستدلال العقلي المجرد.

ومما ينبغي أن نعيه هنا أن هذا المنهج التأملي لا يحملنا على القول بأن أبا البَرَكَات كان فيلسوفًا إشراقيًا، أو كان نقطة تحول من المَشَّائيَّة إلى

(١) S. Pines: Abul-Barakat's Poetics and Mataphyocies. P. ١٢٦.

الإشراقِيَّة كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[١]، لأن هذا التأمل -فيما نعتقد- هو أقرب إلى الرؤية العقليَّة منه إلى الإدراك الذوقي الصُّوفي. وأكبر الظن أن فيلسوفنا حين شغف بالتأمل الذَّاتي كمنهج يقبض عليه بكلّتا يديه إنما كان منه ذلك لأنه أراد أن يكفكف من غلواء المنهج العقلي الصارم الذي استمسكت به الفلسفة المَشَّائيَّة في قُوَّة وعنف شديدين، ولأنه أيضًا يقضي على الفرقة التي يتمخض عنها هذا المنهج العقلي بين الخاصة التي يمكنها إدراك الحقائق الفلسفيَّة بما لها من أهلية البحث والتجرد، والعامة التي يتعذر عليها الاستشراف لمثل هذه الحقائق لأنها تفقد مثل هذا المنهج، فاللجوء إلى هذا المنهج الذي لا يمتنع على عامة الناس يتفق وطبيعة الفكر عند أبي البَرَكَات تلك التي تتعاكس مع طبيعة الفكر المَشَّائي وتختلف معه.

وإنا وإن كنا نلتقي ببعض لفتات صوفية ذوقِيَّة عند فيلسوفنا إلَّا أن هذه اللفتات -وبرغم ندرتها- ذات ظلال باهتة بحيث لا تغدو شيئًا ذا بال في منهج أبي البَرَكَات، على أن هذه اللفتات الصُّوفية الإشراقِيَّة -فيما أعلم- أمر مشترك نعثر عليه لدى جميع الفلاسفة المسلمين على تباين مناهجهم واختلاف أذواقهم، إنها أثر العقيدة الدِّينيَّة على هؤلاء المفكرين الذين اشتغلوا بالفلسفة الإغريقِيَّة، كما أنها أيضا أثر الأفلاطونيَّة المحدثة المختبئة في التُّراث الإغريقي الذي نهل منه هؤلاء الفلاسفة الإسلاميُّون

---

(١) د. أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (بالاشتراك مع الدكتور سامي النشار) ص٢٩٩ وما بعدها.

وغير الإسلاميِّين، ولعل الذي حمل هؤلاء الباحثين على اعتبار أبي البَرَكَات فيلسوفًا إشراقيًا هو ما لاحظه هؤلاء من تأثر السهروردي شيخ الإشراق بكثير من أفكاره ونظرياته، بيد أن مثل هذا التأثر لا يدل على وحدة الاتِّجاه، وإلا فنحن نعلم أن الإمام الرازي قد تأثر بأبي البَرَكَات في موقفه من الفلسفة اليونانيَّة(١) ومع ذلك فد ظل الرازي مفكرًا عقليًا بحيث لا نستطيع أن نعتبره فيلسوفًا إشراقيًا.

الأسس المنهجية لموقف أبي البَرَكَات:

وهنا لا نتوقع من أبي البَرَكَات -وقد زعم هذا الزعم- أن يعتمد في نقده للفلسفة المَشَّائيَّة لا على كتب الفلسفة ولا على الفلاسفة أنفسهم لأن كلًا من هذين المصدرين مدخول ومضطرب حسبما يرى. وإذًا فعليه أن يولي وجهه شطر مصدر يثق فيه ويغدو لديه معيارًا منطقيًا يفترق به الصواب عن الخطأ ولا يلتبس فيه الحق بالباطل، وقد كان هذا المصدر - حسبما جاء في مُقَدِّمة «المعتبر»، وعبر لفتات منهجية نثرها في ثنايا هذا الكتاب -هو التأمل الذَّاتي المعتمد على فكره الشخصي، وهذا ما يعنيه أبو البَرَكَات حين يقول: «وكنت أجتهد بالفكر والنَّظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر

(١) يذكر الشهرزوري: «أن أكثر الشبه التي أوردها (الرازي) على الحكماء هي لأبي البَرَكَات اليهودي»، انظر كتابه: نزهة الأرواح وروضة الأفراح: في ترجمة الرازي لوحة رقم٢٦٥ (مخطوط).

لبعض من القدماء في أقاويلهم»[١]، ومعنى ذلك أن أبا البرَكَات في تحقيقه للعلوم الفلسفيَّة كان ينهج نهجًا فكريًا منبعثًا عن فكره الذَّاتي، وأن هذا المنهج قد انتهى به إلى تصويب بعض الأفكار وتخطئة البعض الآخر. ثم يقول فيلسوفنا في نص تالٍ: «وسميته كتاب المعتبر لأنني ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النَّظر فيه وتممته، لا ما نقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار، ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيرًا لكِبَرِه، ولا خالفتُ صغيرًا لصِغَرِه، بل كان الحقُّ من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض»[٢].

ومن هذين النصين نستطيع أن نؤكد أن أبا البرَكَات حين شك في هذا التُّراث وحين شعر بأن مهمته هنا مهمة تحقيق وتقويم قد لجأ إلى الارتداد إلى الذَّات كمقياس أو منهج يمارس من خلاله نقده وتقويمه، لأن هذا الارتداد إلى الذَّات هو كل ما تبقى لفيلسوفنا ليستلهمه بعد أن ضرب صفحًا عن كتب الفلسفة وعن الفلاسفة.

وبرغم أن أبا البرَكَات لم يوضح في مقدمته ماذا يقصد بالفكر أو النَّظر المستعمل في تحقيق العلوم إلَّا أننا حين نضع هذه العبارة في ضوء مفاهيم أخرى تعرض لها في كتاب المعتبر نستطيع أن نقول: إنَّه يقصد بالفكر والنَّظر: التأمل القائم على عموميَّة الفكرة وشمولها. والفكرة العامة عنده ضرب من المعرفة يسميه المعرفة الأولية أو العرف العامي

(١) مُقَدِّمة المعتبر ص٣.

(٢) نفس المصدر ص٤.

أو أوائل الأذهان[١]، وهذا الضرب من المعرفة له صفة العموم والانتشار بين أكثرية العقول، فهو قدر مشترك بين الأذهان السليمة النقِيَّة، وله من البساطة والوضوح ما يجعله بينًا بذاته. فالأفكار العامة التي ألح فيلسوفنا في الرجوع إليها والتشبث بها قد كانت عنده بمثابة البديهيات التي هي الأفكار الواضحة البسيطة والتي هي أيضًا شارة الحقيقة عند الناس جميعًا مهما تفاوتت حظوظهم من العلم ودرجاتهم من المعرفة.

وإن نظرة دقيقة وشاملة للجانب الفيزيقي -مثلًا- في فلسفة أبي البَرَكَات تظهرنا على أن هذه الأفكار الواضحة قد كانت بمثابة المنطلقات الفكرية عند هذا الفيلسوف، بل كانت -في بعض المَشَّاكل الفيزيقِيَّة- المعيار الذي على أساسه طرح تصوراته الخاصة ورفض تصورات الآخرين فمثلًا مشكلة كمشكلة المكان في طبيعيات كتابه المعتبر، يعرض فيها أبو البَرَكَات لرأي المَشَّائين الذي يحدد المكان بأنه «السطح الداخل من الجِسْمِ الحاوي المحيط بالسطح الخارجي من الجِسْمِ المحوي»، وبعد نقاش طويل يطرح تصوره في هذه المشكلة فيقرر أن المكان هو الفضاء الثلاثي الأبعاد ثم يقول: «فالمكان الآن هو هذا بحسب التعارف العام والخاص، ولا حاجة إلى تحويله عن تعارف الجمهور»[٢] ومما لا شك فيه أن الأساس المنهجي الذي صدر عنه أبو البَرَكَات في هذه المشكلة قد كان أمرًا مختلفًا تمامًا عن الأساس المنهجي المَشَّائي، الأساس المنهجي

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر ج٢ ص٦٨.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

المَشَّائي، فإذا كانت التجربة الحِسِّيَّة هي المنطلق في التَّصَوُّر المَشَّائي فإن الرجوع إلى المفهوم العامي عند فيلسوفنا كان الفيصل في الحوار المشتعل الأوار بينه وبين المَشَّائين في تلك المشكلة.

ومشكلة أخرى ينطلق فيها أبو البَرَكَات من العرف العامي أو أوائل الأذهان بحيث يغدو هذا العرف العامي الأساس الذي يكون الأبنية الفكرية الأخرى في هذه المشكلة، وأعني بها مشكلة الزَّمان تلك التي يقول فيها أبو البَرَكَات: «وأمَّا تصوره (الزَّمان) ومعرفة ماهيته الموجودة فإنه في العرف العامي من البين الجلي، وفي التعريف التام المنطقي العقلي من الغامض المشتبه الخفي، فنحن الآن نبتدئ بمعرفته العاميَّة ونجعلها موضوعًا لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النَّظريَّة العقليَّة»[1]. وهكذا كان العرف العامي البين الجلي -أو إن شئت: الأفكار الواضحة بذاتها- المنطلق أو الأساس المنهجي الذي نعثر عليه إذا ما رحنا نحلل أفكار هذا الفيلسوف باحثين عن خلفياتها المنهجية.

كذلك رأينا أن فيلسوفنا يعتمد -أحيانًا- على أحكام القُوَّة الوهميَّة[2]، وهي قُوَّة من قوى النَّفْس يرفضها المَشَّاءون طريقًا إلى اليقين في الحكم،

(١) نفس المصدر ج٢ ص٦٩.

(٢) هي قُوَّة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقُوَّة الحاكمة بشأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه، والمشاءون لا يعتمدون على هذه القُوَّة للوصول إلى المعرفة ولابد من الاستعانة بحاكم العقل ليردها إلى الصواب وليكمل سلسلة التجريد، ابن سينا: النجاة ص٢٦٦.

أو -بعبارة أخرى- لا يرون في القضايا التي تنشأ عن القُوَّة الوهميَّة أساسًا منطقيًا يبرر صدقها أو يقينها، ومِن ثَمَّ قرر هؤلاء أن الوهم إذا ما تجاوز دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول فإنه يفقد قيمته كطريق موصل إلى المعرفة الصادقة، ومِن ثَمَّ أيضًا كان لابد للوهم من الاستناد إلى حكم العقل في تصحيح تصوراته أو تزييفها، وكثيرًا ما حذر الفلاسفة المَشَّاءون من الانسياق وراء أحكام هذه القُوَّة لأنها مكمن للخداع والتضليل فيما ينبث عنها من أفكار.

أمَّا أبو البَرَكَات فإنه لا يصطنع -في فلسفته النَّقدِيّة- هذه التفرقة التي اصطنعتها الفلسفة المَشَّائيَّة، فالوهم عنده طريق لمعرفة الحق والصواب وهو في هذا يصدر من نفس المنطلق السالف، أعني الاعتداد بآراء الجماهير والعامة، وإذا ما كانت بديهة العقل عند المَشَّائيَّة هي الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن بديهة الوهم عند فيلسوفنا كبديهة العقل تمامًا سواء كانت في المحسوسات أو في المعقولات، بمعنى أن بديهة الوهم لو حكمت بتصور ما ولم يمكن العقل مناقضتها فهذه البديهة حق وليست في حاجة إلى حكم العقل عليه، أو فحصها أو اختبارها عن طريق هذا العقل.

وقد لجأ أبو البَرَكَات إلى بديهة القُوَّة الواهمة هذه في مشكلة النهاية واللانهاية المقولتين في المكان، وذلك حين أثبت اللانهاية بحجة قامت على توهم سهم نافذ خارج كرة العالم، ورغم أن عماد هذه الحجة -وهو الوهم- كان مناط الرفض عند المَشَّائين لقبول هذه الحجة، إلَّا أن نفس

الوهم هذا كان مناط الرضا والقبول عند أبي البرَكَات، لأن التوهم هنا لا يعارضه نظر عقلي، فلا حرج في أن يكون حكمه ملزمًا وتثبت به اللانهاية في المكان. يقول أبو البرَكَات: «فإن قال (أي المعارض لحجة أبي البرَكَات): إن هذه الحجة وهميَّة أيضًا، وهي تفسير حكم الوهم في الحجة الأولى لا حجة أخرى، قلنا: كيف تكثرت حججك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنَّظر العقلي من حيث توهمت، وهذه قد توهمها ولم يكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلًا إلى ردها»(١).

وأغلب الظن أن الوضوح الذي يبدو في الأحكام العامة أو الأحكام الوهميَّة هو الذي حمل فيلسوفنا على احترام هذه الأفكار واللجوء إليها، فعنده أن مقاييس الحق والصواب لا يتأتى لها أبدًا أن تصطدم بالوضوح والنور الفطري الذي تستمتع به هذه الأفكار(٢).

---

(١) المعتبر ج٢ ص٨٧.

(٢) يذهب بينيس في كتابه: «Nouvelles Etudes» إلى أن اللجوء للأفكار العامة البديهية كمنهج قد كان ظاهرة أصيلة متكررة عند كثير من الفلاسفة في العصور الوسطى والعصر الحديث، ويرى أن الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١ أو٣١٣ أو٣٢١هـ) قد اتخذ هذا المنهج في كثير من نظرياته الفلسفيَّة، وكذلك صنع ديكارت أبو الفلسفة الحديثة مثل ما صنع أبو البرَكَات والرازي من قبل، حين لجأ إلى الحِسِّ أو الذوق السليم (Le bon sens) الذي يتمثل في الكثرة المشتركة بين، وقد أسس فلسفته -منطلقًا من هذا اللجوء إلى الحِسِّ السليم- على البديهيات والأفكار الواضحة المتميزة، وهذا المنهج الذي اتخذه هؤلاء الفلاسفة لا يسمح بإقامة تفرقة بين عامة وخاصة، بل الحقيقة فيه في متناول الناس جميعًا وليست متعذرة على الأغلبية العظمي كما قرر من قبل المشاءون المسلمون والمشاءون اليهود كابن ميمون وأبن كمونة مثلًا.

وأمر آخر يشير إليه أبو البَرَكَات وهو يتحدث عن منهجه النَّقدِيّ يسميه «صحيفة الوُجود» أو «نسخة الوُجود»، وهذه الصحيفة أو النسخة هي محض الحق وصريح الصواب، إذا وافقها الفكر صح وصدق، وإذا خالفها كذب وتهافت، وفيلسوفنا يلمع -في لفتة عابرة- إلى أنَّه رجع إلى صحيفة الوُجود في تحقيقه للعلوم واكتشف في هديها مفاهيم وآراء لم يقل بها أحد من قبله، وقد جاءت هذه اللفتة في مُقَدِّمة كتابه المعتبر حيث يقول: «وتحصل بإشباع النَّظر في صحيفة الوُجود من ذلك ما لم يقل أو ينقل»[(١)].

وصحيفة الوُجود هذه مقصود بها عند أبي البَرَكَات -في أغلب الظن- الطبيعة أو الوُجود الطَّبِيعِي، وذلك في مقابل المعقولات أو الوُجود العقلي، وهنا يكون الوُجود الطَّبِيعِي هو الأساس والأصل، والعقليات هي الصورة أو المفاهيم المنعكسة عن هذا الأصل. ومِن ثَمَّ كانت صحيفة الوُجود معيارًا توزن به الأفكار من حيث الصواب والخطأ، فإذا توافقت الفكرة مع صحيفة الوُجود كانت صادقة وإلا فلا.

ولكن ما الطَّريق إلى فهم صحيفة الوُجود وفهم ما فيها؟ هل هو التجربة الحِسِّيَّة أو هو التأمل الذَّاتي المنبثق من أعماق النَّفْس أو الاتصال بالملأ الأعلى الذي تنكشف فيه هذه الصحيفة انكشافًا تامًا؟ هنا لا تمكن الإجابة المحددة، ولكن بشيء من التتبع والاستقراء للصور التي ورد فيها هذا المصطلح في كتاب المعتبر نستطيع أن نرجح أن فيلسوفنا يمزج بين

انظر في هذا الكتاب: P. ١٧ Note ٣.

(١) مُقَدِّمة كتاب المعتبر في الحِكمَة ص٣.

لون إشراقي ولون حدسي تأملي فيما يتعلق بأمر هذه الصحيفة، فلقد رأيناه يعتمد على صحيفة الوُجود في نقده لابن سينا في قوله بجوهرية الصورة التي تنضم للهيولى ويتكون منهما الجِسْمِ، ولكن صحيفة الوُجود هنا معراة تمامًا عن المعاني الإشراقِيَّة مما يؤكد لنا أخذها ضمن معاني التأمل الذَّاتي، يقول أبو البَرَكَات:

«ويتضح لك هذا الموضوع من العلم إذا تأملت الصُّوَر الوُجودية في الأجسام الطَّبِيعِية، وقابلت الكُلِّي المعقول بالأمر الموجود، ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم أصلًا تقابل به نسخة الوُجود كما فعل هذا القائل (يقصد ابن سينا ومتابعته لأَرِسْطُو) حين أخذ يتمحل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء في الصورة ورد حكم الوُجود إليه، فلم يستتب له ذلك في كل شيء مع كل شيء، ولا اتسق ولا تحقق، مع أنَّه طول الكلام ودقق النَّظر، بل تنظر بحسب ما اتضح لك هاهنا، وتجعل الأم الوُجود وتقابل به الكتاب المنقول، فيقصر عليك التطويل، ويتسق المختلف ويتحقق المشتبه من أمر الصورة الطَّبِيعِية»[1].

واضح هنا أن فيلسوفنا في تحذيره من اتباع الذين يجعلون الكتاب المنقول أصلًا لنسخة الوُجود، لا يجعل هذا الأمر قاصرًا على أولي البصيرة أو أصحاب المعارف الإشراقِيَّة الفيضية، وقد يكون هذا المعنى ملاحظًا في نفس أبي البَرَكَات ولكنه على كل حال يطلقه هكذا إطلاقًا، مما يجعل احتمال إرادة المنهج التأملي في هذا الموضوع أمرًا قائمًا بل

(١) المعتبر ج٢ ص١٢٤.

مرجحًا، لأنه يغدو هنا ذا صلة بالأفكار العامة التي لا يفتأ فيلسوفنا يذكرها وينبه على أهميتها كلما سنحت له فرصة ذلك.

ولكن وجدناه في كتاب النَّفْس وهو يعرض لخواص النفوس الشريفة ونوادرها وأحوالها يعود إلى صحيفة الوُجود باعتبارها الكتاب الخاص الذي لا يقرؤه إلَّا أرباب النفوس الشريفة من الأنبياء ومن هم على شاكلتهم من أهل البصائر والقلوب، وقراءة هؤلاء في صحيفة الوُجود أيسر بكثير من قراءة الصحيفة بالنسبة لصاحب البصر: «وأنت إذا أنصفت نفسك علمت أن الوُجود الكتاب الذي لا غلط فيه، وعلم الله به أم الكتاب، والوُجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها، فقراءتها عند ذي البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذي البصر، وشواهدها لا تكذب، ودلائلها لا تخطئ، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم، فلا يضره في علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ حتى يقرأ في نسخة النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف، ويجهل مصنفها ولا ينصف»[1].

وهنا نجد أنفسنا أمام تعبيرات أقرب إلى المنهج الصُّوفي الذوقي منها إلى المنهج التأملي الاستبطاني، بل هنا أيضًا عنصر جديد -وغير متوقع- في منهج فيلسوف الفكرة العامة، فبعيد ما بين منهج يخلد إلى عموم الفكرة ووضوحها وبساطتها، ومنهج يرتبط بعالم أسمى تشرق فيه الحقيقة إشراقًا، وبعيد أيضًا ما بين معتبر لصحيفة الوهم وأحكامها، ومعتبر لصحيفة الوُجود وحقائقها، وقد يكون أبو البرَكَات في هذه القفزة غير المنتظرة قد

(١) المصدر السابق ج٢ ص٤٣٧.

نزع به الحنين إلى اليهودية العرفانيَّة، وأكبر الظن أنَّه كذلك، لأنه يردف بعد ذلك مباشرة: «قال سليمان بن داود عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: وأحذرك أكثر من هذا من كتب مصنوعة لا نهاية لها وهذيان كثير يتعب البشر» ويعقب أبو البرَكَات، بقوله: «وعنى بذلك صحائف الخواطر وأمالي الأوهام ومصنوعات المقاصد.... إذا اشتغل بها الإنسان لم يسعه العمر لقراءتها فكيف لاختيار المختار منها، فكيف لتفهمه وتعلمه، فكيف لاستخراج الحق من الباطل من مضمونه»[١]. وسواء أكانت صحيفة الوُجود هذه مما يقرأ فيها عن طريق إشراقي أو طريق تأملي أو هما معًا، فإن الرجوع المتكرر في كتاب المعتبر إلى هذه الصحيفة واتخاذها فيصلًا في التفرقة بين المَشاكل الفلسفيَّة المعقدة أمر لا يمكن أن يتجاوزه باحث في أفكار هذا الفيلسوف.

وهكذا نستطيع أن نقرر أن منهج فيلسوفنا الذي طبقه في موقفه النَّقدِيّ إزاء المَشَّاكل الفلسفيَّة المَشَّائيَّة كان مركبًا من هذه العناصر الثلاثة، وأعني بها: الذوق العام أو الحِسِّ العام المشترك، وبداهة الوهم حين لا يعارضها العقل، ثم صحيفة الوُجود أو كتاب الوُجود.

قيمة الموقف النَّقدِيّ عند أبي البَرَكَات:

ولكن هل استطاع أبو البرَكَات أن يطالعنا بتصورات مستقلة ومتميزة عن مثيلاتها في المذاهب الفلسفيَّة الأخرى، أو أن دعواه التفرد والاستقلال ظلت مجرد زعم لم يتمثل في جانب تطبيقي في موقفه هذا؟

لا شك أن أبا البرَكَات قد طرح في موقفه السالف تصورات كثيرة كان لها

(١) نفس المصدر والصفحة.

طابع الاستقلال وطابع التأمل الذَّاتي بحيث عكست هذه التَّصَوُّرات -في وضوح وإلى مدى بعيد- الروح النَّقدِيّة الأصلية في فيلسوفنا، وحقيقة كان أبو البَرَكَات مخلصًا لمبدئه الذي التزمه، ومتقيدًا بالنتائج التي ترتبت عليه وإن خالفت المشهور أو المعتقد من مذاهب الفلسفة أو من مقررات الدِّين.

لكن بالرغم من كل ذلك فإننا نزعم أن أبا البَرَكَات ما استطاع أن يبرأ تمامًا من التأثر بآراء السابقين عليه فكثيرًا ما كانت الأفكار الأفلاطونيَّة تطل برأسها من جديد في كتاب المعتبر، وإذا أمكن هنا إغضاء الطرف عن هذا التأثر الواضح بالآراء الأفلاطونيَّة التي ربما كانت تمثل في ذهن أبي البَرَكَات جلال القدم، فإن الذي لا يمكن أن نغض الطرف عنه هو تأثره بالشيخ الرئيس حين اقتبس منه فصلًا كاملًا من كتاب الشِّفاء[1]، نقله بكلماته نقلًا، مما نعتبره عيبًا شائنًا عند فيلسوفنا بل نكوصًا وصدعًا في البناء الشامل لمنهجه، ومِن ثَمَّ لا نجد بأسًا في أن نقرر أن أبا البَرَكَات لم يستطع أن يتحرر كل التحرر من أسر التقليد والاتباع.

ولكن كان عليه حين يرتضي بعض المذاهب المقررة أن يبين لنا الأساس المنهجي الذي ارتضى بناء عليه هذا المذهب أو ذاك، لا أن يورده في صورة توهم بأنها من ذات فكره الخالص. والاقتباس هنا من رجل يعتقد فيه أبو البَرَكَات التمويه والتطويل بدون فائدة أمر معيب، ومزر بخطر المزاعم التي زعمها من قبل، نقول هذا بالرغم من أن بعض الباحثين قد

(١) الفصل الخامس والعشرون: في «الحركة المتقدمة بالطبع» من كتاب المعتبر ج٢ ص١٠٣، وقد احتذى فيه أبو البَرَكَات الفصل التاسع من المقالة.

اعتبر كل الأفكار التي احتواها كتاب المعتبر أفكارًا أصيلة وجديدة وذات تميز واستقلال، وأن ما يرى من تشابه قليل ونادر بينه وبين ابن سينا فليس مرده إلى تأثره بالشيخ الرئيس، وإنَّما كان هذا التشابه لأن أبا البَرَكَات قد قبل هذه الأفكار السينوية -شكلًا وموضوعًا- بعد أن ألفاها متفقة مع صحيفة الوُجود ومتلائمة معها، فهي أفكار ذات أصالة لا لأنها مقتبسة من هذا الفيلسوف أو من غيره، ولكن لأنها لا تتعارض مع المعايير والمقاييس التي اتخذها فيلسوفنا منهجًا لبيان صحة الآراء من زيفها.

يقول كوربان: «وقد يحصل للمؤلف (أبي البَرَكَات) أن يتقبل أفكارًا أخرى كبعض الصَّفحات من كتاب الشِّفاء لابن سينا وذلك بالطبع لما يجد فيه من تلاؤم مع ما قرأه في كتاب الوُجود»[(١)]. ولعل الذي حمل كوربان على هذا التبرير تلك العبارات التي أطلقها أبو البَرَكَات وصرح فيها بأنه لا يتأثر بفيلسوف كائنًا من كان هذا الفيلسوف، لكن لا ينبغي أن تؤخذ هذه العبارات على عمومها، وإنَّما ينبغي أن توضع ضمن الإطار الكُلِّي لكتاب المعتبر حتى يمكن تبين الأبعاد الحقيقِيَّة لهذه العبارات، ثم إن فيلسوفنا حين اقتبس هذه الصَّفحات ما نبه -كما هو دأبه- على أن وراء قبول هذه الآراء نفس منهجه الذي يلتزمه ويستمسك به، وإنَّما تركنا نعتقد تأثره بابن سينا في هذه الصَّفحات. إننا نسجل عليه هذه الانتكاسة المنهجية برغم تفاهة حجمها وقلة خطرها وهذا ما يقتضيه الواجب العلمي إزاء ما له وما عليه.

(١) تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة ص٢٦٩ (الترجمة العربية).

ومهما يكن من شيء فلقد كان موقف أبي البَرَكَات بمثابة انتفاضة وصحوة على الخط المَشَّائي السائر في شكل رتيب مملول، وهي صحوة ما كانت سهلة ولا ميسورة لأنها كانت في بيئة فكرية أغربت بالمذهب المَشَّائي إغراء وتسلط عليها أَرِسْطُو وابن سينا فراحت تدور حول فلسفتهما بحثًا وتحليلًا، ولنا أن نتصور ها هنا قسوة المواجهة التي اضطلع بها أبو البَرَكَات باعتباره فيلسوفًا غريبًا في مجتمعه يقف في وجه أعتى مذهب فلسفي يحظى بانتشار عريض وتأثير بالغ في معظم الدوائر الفكرية في ذلك الحين.

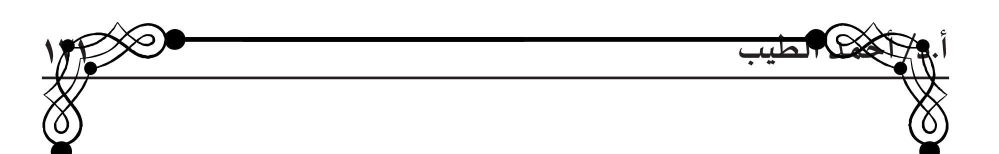
وبرغم أن محاولة فيلسوفنا هذه قد لقيت إزراء وهوانًا من بعض العلماء والمفكرين المعاصرين له إلَّا أنَّه لم يعدم من انتصف له وعرف لموقفه هذا قيمته وقدره الحقيقيين، فقد قال الملك العادل العالم فرامز بن علي ملك الري للإمام عمر الخيام: «ما تقول في اعتراضات الحكيم أبي البَرَكَات على كلام أبي على (ابن سنا)؟ فقال له الإمام عمر: أبو البَرَكَات لم يفهم كلام أبي علي وليست له رتبة الإدراك لكلامه فكيف يكون له رتبة الاعتراض عليه وإيراد الشكوك على كلامه؟ فقال له الملك علاء الدولة: أمن المستحيل أن يكون حدسي أقوى من حدس أبي علي أم من الممكن؟ فقال الإمام عمر: ليس من المستحيل. فقال له الملك علاء الدولة: ساواك عبد غيرك، أنت تقول: ليست له رتبة الإدراك والاعتراض، وغلامي يقول: له رتبة الإدراك والاعتراض والزيادة، تتكلم بما لا يزيد به كلامك على كلام مملوك ولا يميل إلى سفاهة، غلامي أقدر عليها منك، فتشور (خجل)

الإمام عمر. فقال الملك علاء الدولة: الحكيم يهجن كلام غيره بالبرهان، والجدلي السفيه بالوقيعة والبهتان فاطلب أعلى الدرجتين ولا تقنع بأخس الرذيلتين فقام الإمام عمر ملجما بالسكوت»[١]. كما يذكر جمال الدِّين القفطي أن الفارابي وابن سينا «دققا وحققا وحملا علمه (أَرِسْطُو) على الوجه المقصود، وأعذبا منه لوارد منهله المورود، ووافقاه على شيء من أصوله فكفرا بكفره، وجعل قدرهما بين أهل الشهادة كقدره، ولو قصدا الرد عليه كما فعل صاحب المعتبر لسلما، ولكن ما الحيلة في رد القدر!»[٢].

❊ ❊ ❊

(١) ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ص١١٧-١١٨.

(٢) تاريخ الحكماء ص٥١.



الباب الثاني
الطبيعـــــــة

الفصل الأول: الحَرَكَة.

الفصل الثاني: المكان.

الفصل الثالث: الزَّمان.


الفصل الأول
علم الطبيعة- الحركة

١ – العلم الطبيعي:

١ – تقاسيم العلوم.

٢ – أقسام العلم الطبيعي.

٣ – العلاقة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة.

٤ – معنى كلمة طبيعة.

٢ – الحركة:

١ – تعريف الحركة.

٢ – وجود الحركة.

٣ – معلولية الحركة.

٤ – اتصال المحرك بالمتحرك.

٥ – نظرية الميل القسري.

٦ – موقف أبي البركات من هذه النظرية.

٧ – وحدة الحركة وكثرتها.

٨ – نظرية اجتماع الميلين.

٩ – نظرية نقدية.

-أ-

العلم الطَّبِيعِي

١ -تقاسيم العلوم:

تتمايز العلوم الفلسفيَّة -عند أَرِسْطُو- بحسب تمايز موضوع الدراسة الذي تتعلق به هذه العلوم، وهذا التمايز قائم على أخذ فكرة «المادة» أو «التَّغَيُّر» أو «الحَرَكَة» كعنصر ذي علاقة مباشرة أو غير مباشرة بهذا الموضوع. فمناط التمييز والانقسام في العلوم الحكميَّة هو مدى علاقة الشيء الموجود -الذي هو موضوع الدراسة- بالجانب المادي المتغير، ومِن ثَمَّ رأينا في العلوم العقليَّة جوانب أو أقسامًا ثلاثة:

أولها: العلم الطَّبِيعِي، وهو العلم الذي يتولى دراسة الأشياء أو الموجودات التي لا نعثر عليها إلَّا في الإطار المادي، بمعنى أنها لا تنفك عن الظهور في ثوب المادة، وبحيث لا يمكن لنا -البتة- أن نجرد هذه الموجودات عن ملابساتها المادية، سواء كان هذا التجريد تجريدًا واقعيًا يتم في الوُجود الخارجي أو تجريدًا ذهنيًا حين نتعقل هذه الموجودات ونتصورها، وبعبارة فلسفية: الأشياء التي تفتقر إلى المادة قوامًا وتصورًا.

ثانيًا: العلم التعليمي أو (الرياضي) وهو العلم الذي يدرس الموجودات التي تفتقر إلى المادة في وجودها الخارجي فقط، لكن يمكن

للذهن أن يتصورها مجردة عن المادة، مثلًا: المثلث أو المربع إذا وجد في الخارج كان لابد له من مادة يوجد فيها ويظهر بها، سواء كانت هذه المادة خشبًا أو حديدًا أو حجرًا أو أي نوع من أنواع المادة، أمَّا التَّصَوُّر الذهني للمثلث أو المربع فإنه لا يتوقف على تمثله في مادة معينة، بل يمكن إدراكه مجردًا عن هذه المواد. فالعلم التعليمي هو العلم الخاص بالموجودات التي تفتقر إلى المادة قوامًا لا تصورًا.

ثالثًا: العلم الإلهي أو العلم الكُلِّي، وهو علم يدرس الموجودات المفارقة للمادة تصورًا وقوامًا[1]، والحديث عن هذا القسم من العلوم

(١) عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص٥٧. والمَشَّائيَّة الإسلاميَّة في تقسيمها للعلوم الفلسفيَّة ليست إلَّا امتدادًا لهذا التيار الأرسطي، انظر: ابن سينا: الشِّفاء (المنطق-المدخل) الصفحات ١٤، ١٣، ١٢ وأيضًا إلهيات الشِّفاء س٤ (ط مصر)، وأيضًا رسالة في أقسام العلوم العقليَّة ص١٠٥-١٠٦ (ضمن تسع رسائل في الحِكمَة والطبيعيات). ونلاحظ أن هذه العلوم الثلاثة -الطبيعي والرياضي والإلهي- تشكل عند أرسطو والفلاسفة المسلمين، القسم النَّظري من الفلسفة، وهو القسم الذي يتعلق بدراسة الأشياء التي ليست من أفعالنا، وغاية هذا القسم معرفة الحق. أمَّا القسم الثاني للفلسفة فهو القسم العملي ويتعلق بدراسة الأشياء التي هي من أفعالنا، ويندرج تحت هذا القسم علوم ثلاثة: علم السياسة، وعلم تدبير المنزل، وعلم الأخلاق، والغاية من هذا القسم العملي بعلومه الثلاثة معرفة الخير، فالفلسفة في قسميها هي معرفة الحق والخير. ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض المؤرخين للفلسفة يرى أن تقسيم العلوم الفلسفيَّة عند أرسطو كان ثلاثة أقسام لا اثنين، وهذه الأقسام هي: النَّظريَّة – العملية – الصناعيَّة، وهذا القسم الأخير يشمل كل العلوم الصناعيَّة، بيد أن الكثرة من المؤرخين تعتبر التقسيم الثنائي هو التقسيم الحقيقي لدى أرسطو.

عبد الرحمن بدوي: المصدر السابق ص٥٦. الدكتور/ عوض الله حجازي: في تاريخ

الفلسفيَّة مرهون بمكانه من هذا البحث.

أمَّا العلم الرياضي فينقسم بدوره إلى أربعة علوم. لأن موضوع التعليمات أو الرياضيات الذي هو الموجود المفارق للمادة تصورًا لا قوامًا هو الكم، وهذا الكم قد ينظر إليه باعتباره متصلًا أو منفصلًا، فباعتبار اتصاله يكون موضوعًا لعلم الهندسة إذا كان ساكنًا، ولعلم الهيئة إذا كان متحركًا، وباعتبار انفصاله يكون موضوعًا لعلم الموسيقى حين نعثر على نسبة تأليفية بين أجزائه المنفصلة. أمَّا حين نفتقد هذه النسبة بين الأجزاء المنفصلة فإنه حينئذ يكون موضوعًا لعلم الحساب[1]، فالحساب والموسيقى والهندسة وعلم الهيئة هي فروع العلم الرياضي الذي هو القسم الثاني من أقسام الفلسفة النَّظريَّة. وقد لا يعنينا هذا النوع من العلوم لأنه لا قيمة له من الناحية الفلسفيَّة التي نعنى بها في دراستنا، ولأن أبا البَرَكَات -رغم تأثره بالترتيب الأرسطي- قد أخلى نتاجه الفلسفي من الرياضيات تمامًا.

٢-أقسام العلم الطَّبِيعِي:

وهذا الموجود المفتقر للمادة في التَّصَوُّر والقوام، والذي هو مجال العلم الطَّبِيعِي يمكن أن يؤخذ على اعتبارات شتى، بحيث يغدو كل اعتبار من هذه الاعتبارات موضوعًا جديدًا لفرع من فروع هذا العلم. فإذا ما نظرنا إلى أقسام العلم الطَّبِيعِي أو فروعه في المؤلفات الأرسطيَّة ألفيناها على هذا النحو:

الفلسفة اليونانية ص١٤٦ وما بعدها القاهرة١٩٥٤.

(١) تعليقات صدر الدين الشيرازي على إلهيات الشِّفاء ص٣ (ط طهران).

أ-كتاب السماع الطَّبِيعِي (أو سمع الكيان في اصطلاح الفلسفة الإسلاميَّة) وموضوع هذا الكتاب هو الموجود الطَّبِيعِي في عمومه وشموله، بمعني أن النَّظريات التي عولجت في هذا الكتاب عامة لا تختص بجِسْم معين، بل هي مما تنسحب على جميع الأجسام. وقد كان نتاج هذا الكتاب الأمور العامة للطبيعيات كلها والتي هي أشبه بالقوانين الكُلِّية المنطبقة على الجزئيات المختلفة وسنعرف أن الحَرَكَة والمكان والزَّمان والنهاية واللانهاية هي المباحث الرئيسيَّة في هذا القسم(١).

ب-كتاب السماء والعالم، وموضوع هذا الكتاب موضوع خاص هو السماء والعناصر الأربعة وطبائعها.

ج-كتاب الكون والفساد، ويختص هذا الكتاب بالموجود الذي يتحرك حَرَكَة استحالية تنتهي به إلى فساد جوهره.

د-كتاب النَّفْس، وهو المختص بالنَّفْس وقواها وما يلحق بها من الطَّبِيعِيات الصغرى كالحيوان والنبات(٢).

---

(١) الكندي: رسالة في كيفية كتب أرسطو طاليس ص٢٦٨، ص٣٨٢ (ضمن رسائل الكندي الفلسفيَّة تحقيق محمد عبد الهادي «أبوريدة»).

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٣٣-١٣٤، ويذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه أرسطو ص٤٣: أن هناك كتابًا رابعًا صحيح النسبة لأرسطو: هو كتاب الآثار العلوية ويبحث في كائنات الجو وأحوالها مثل الرياح والرعد والبرق والصواعق، كما تبحث فيه أحوال المعادن باعتبارها كائنا لا نفس لها كالرياح وما إليها. أيضًا: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقليَّة ص١٠٨، والإمام الغزالي: مقاصد الفلسفة (الطبيعيات) ص٣، ٢.

وسوف تقتصر دراستنا في هذا الجانب الطَّبِيعِي على القسم الأول الذي يحتوي على الأمور العامة والمبادئ الكُلِّية للطبيعيات، لأنها تمثل الجانب الفلسفي في هذا المجال، ولأنها ذات صلة بالجانب الميتافيزيقي بحيث يمكن أن نتوسم تأثرًا وتأثيرًا متبادلين بين الفلسفة الفيزيقِيَّة والفلسفة الميتافيزيقِيَّة خصوصًا عند فيلسوفنا.

ثم نضرب صفحًا عن بقِيَّة الفروع الأخرى للعلم الطَّبِيعِي من دراسة السماء والكون والفساد والرياح والزلازل والبراكين والمعادن والنبات والحيوان والتشريح، وما إلى هذه العلوم الجزئية التي أصبح فيصل الأمر فيها وقفًا على أربابها المتخصصين، بالرغم من أن لفيلسوفنا في هذا المجال صولات وجولات ضد المذاهب المَشَّائيَّة برزت فيها أصالته النَّقدِيّة إلى مدى بعيد يمكن أن نزعم معه أنَّه كان صاحب ثورة حقيقِيَّة في هذا المجال.

٣-العلاقة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة:

كثيرًا ما يحلو لأبي البَرَكَات بحث الموضوع الواحد في كل من الفيزيقا والميتافيزيقا ولكن من وجهة نظر تختلف في أحد المجالين عن آخر، فإذا كان موضوع الحَرَكَة وموضوع الزَّمان -مثلًا- قد قتلا بحثًا في القسم الطَّبِيعِي في كتاب المعتبر، فإنهما قد بحثا من جديد في إلهيات هذا الكتاب ولكن -كما يذكر أبو البَرَكَات- «على وجه يليق بهذا العلم»، ونفس الشيء أيضًا كان بالنسبة لموضوع النَّفْس الإنسانيَّة. ولقد سبق ابن سينا أبا البَرَكَات في ربط الفيزيقا بالميتافيزيقا حيث وجدنا بعض المباحث

الطَّبِيعِية تتناول في الإلهيات كالهيولى والصورة والحَرَكَة وغيرها، سواء كان في كتاب الشِّفاء أو النجاة أو الإشارات مما يدلنا على ارتباط المجالين في الفلسفة الإسلاميَّة ارتباطًا وثيقًا.

وأمر آخر يدل على هذه العلاقة التي لا تقبل انفصامًا بين هذين المجالين هو ما يقرره ابن سينا[1] من أن لكل علم من العلوم -وخصوصًا العلوم النَّظريَّة- مبادئ وموضوعات ومسائل.

والمبادئ هي المنطلقات المقررة والمسلمة التي تنطلق منها عملية البرهنة في إثبات ما يراد إثباته لهذا العلم بحيث تنحل البراهين المستعملة في تكوين البنايات الفكرية -لعلم من العلوم- إلى هذه المبادئ.

أمَّا الموضوعات فهي الأشياء التي يبحث في هذا العلم عن أحوالها التي يراد نسبتها إليها أو نفيها عنها مثل: المقادير في علم الهندسة، والجِسْمِ -من حيث هو متحرك أو ساكن- في العلم الطَّبِيعِي، والإنسان -من حيث هو صحيح أو مريض- في علم الطِّبّ.

أمَّا المسائل فهي نفس القضايا التي تكون محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لنوعه أو لعوارضه، وهي القضايا المشكوك فيها في هذا العلم والتي يراد إثباتها أو نفيها بالنسبة للموضوعات. وكما يقول ابن سينا: «فالمبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، والموضوعات عليها البرهان»[2].

---

(١) الشِّفاء: المنطق: البرهان ص٩٨.

(٢) البرهان: نفس الصفحة.

وإذا كانت المبادئ هي المنطلقات التي تبدأ منها البرهنة فمعنى ذلك أن هذه المبادئ يجب أن تؤخذ في العلم الذي تستعمل فيه على سبيل القبول والتقليد والتَّسليم، فلا يبحث في أي علم من العلوم عن مبادئه هل هي صحيحة أو غير صحيحة فإذا كانت المبادئ واضحة بذاتها فهي غنيَّة عن التحقيق، وإن لم تكن كذلك وأردنا أن نعلم مبلغ قدرها من الصحة واليقين فعلينا أن نبحث عنها في علم آخر يكون أعلى من هذا العلم، بحيث تنقلب فيه هذه المبادئ المسلمة إلى مسائل مشكوك فيها لنبدأ عليها البرهان من جديد، وهذا العلم هو العلم الكُلِّي أو العلم الإلهي.

وإذا أردنا أن نطبق هذا المنهج على العلم الطَّبِيعِي اتضح لنا أن مبادئ هذا العلم التي هي عماد البحث فيه يجب أن تكون موضوعة وضعًا هكذا، بمعنى أن العالم الطَّبِيعِي ليس في قدرته أن يبرهن على مسلماته الأولى التي ينتزع منها قوانينه الكُلِّية الشاملة، والمشتغل بالعلم الإلهي هو وحده الذي يكون ذلك في مكنته. يقول ابن سينا: «ولأن مبادئ كل علم أخص، هي مسائل في العلم الأعلى، مثل مبادئ الطِّبّ في الطَّبِيعِي والمساحي في الهندسة، فيعرض إذًا في هذا العلم (الإلهي) أن تتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التي تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة»[١].

وأبو البَرَكَات لا يختلف عن ابن سينا في هذه النَّظرة إلى العلاقة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، فعنده أن العلم المشتمل على المبادئ هو العلم الأعلى، أمَّا العلم الذي يتناول ذوات المبادئ فهو العلم الأدنى والأقرب،

(١) الشِّفاء: الإلهيات (ط. مصر) ص١٥.

والمبادئ التي تذكر في العلم إنما تذكر على طريق التقليد، وسبيل معرفتها الرسم، وهي معرفة ناقصة على كل حال، لأن العلم التام بهذه المبادئ إنما هو رهن بالعلم الأقصى الذي هو العلم الإلهي: «فيكون المتعلمون قد عرفوا المبادئ في العلم الأدنى معرفة ما، من جهة، وجهلوها من جهة أو جهات، وبالجهة التي عرفوها منها يستعينون بها على معرفة العلم الأدنى، ومن جهة ما جهلوها يطلبون كمال العلم بها في العلم الأقصى، ويستعينون على ذلك بما كسبوه بها من العلم الأدنى»[1]. ولا يخفى علينا ما في هذه النَّظرة من توافق مع نظرة أبي البَرَكَات المنهجية التي تقفز فيها الفكرة العامة والمعرفة الناقصة القريبة إلى مركز الصدارة حين تغدو هذه المعرفة منطلقًا أو ركيزة تبنى عليها الأفكار والمعارف الأخرى، وتعليل هذا عنده أن العلاقة بين الفكر والوُجود -في معرفة الأشياء- علاقة متعاكسة، فوضع الأشياء المركبة أو «ذوات المبادئ في الوُجود غير وضعها في الذِّهن، إذ في الوُجود -أو في الطبع- تكون المبادئ أسبق وذات مقام أول بالنسبة لما هي مبادئ له، أعني بالنسبة لذوات المبادئ، فالمبادئ هنا أولية، وذوات المبادئ ثوان لأن الأجزاء والمبادئ -في الطبع- قبل ذوات الأجزاء ذوات المبادئ، وهذا بخلاف الوضع في الذِّهن إذ تصير ذوات الأجزاء والمبادئ، في الذِّهن أولية وقبلية بالنسبة للمبادئ والأجزاء التي تتركب منها، ومِن ثَمَّ تصبح معرفتها هي المعرفة الأولى والتي يهتدى منها إلى معرفة المبادئ الخفية الكامنة وراءها، وكما يقول أبو البَرَكَات: «لأن

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر ج٢ ص٤.

الذي ليس بأعرف إنما يعرف بالأعرف» و«أ» المركب أعرف عندنا من «ب» و«ج» بسيطيه، ولا يعرف «أ» إلَّا بمعرفة «ب» و«ج»، فمعرفة «ب» و«ج» تتوقف على معرفة «أ» لأنه الأعرف ومعرفة «أ» تتوقف على معرفة «ب» و«ج» لأنهما جزءا حقيقته اللذان بهما تعرف «أ»[١]، ولكن إذا كانت معرفة «أ» تتوقف على معرفة بسيطيه «ب» و«ج» وكان هذان البسيطان تتوقف معرفتهما على «أ» فهل يستتبع ذلك دورًا؟ لا يرى أبو البَرَكَات في هذا التوقف دورًا محالًا، لأن معرفة «أ» معرفة أولية وهي معرفة بسيطة وناقصة، إذ هي معرفة بجملة الشيء وظاهره فقط، أمَّا معرفته ببسيطيه فهي معرفة عقلية تامة، ولا ريب أن يكون الأقل في المعرفة قبل الأكثر والأنقص قبل الأتم[٢].

٤-معنى كلمة طبيعة:

لفظ الطبيعة مشتق من الطبع، والمعنى الأعم للطبع هو: الصِّفة الذَّاتية الأولية لكل شيء فالطبع -مثلًا- بالنسبة للنار: هو الحرارة، وللماء: البرودة، وكما يطلق الطبع على الصِّفات الأولية يطلق كذلك على ما غلب على الشيء من الكيفيات المتضادة، فيقال لما تغلب عليه الحرارة: إن طبعه حار، أو طبيعته حارة، وفيما غلبت عليه البرودة: إن طبيعته البرودة وهكذا[٣].

---

(١) المصدر السابق ص٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر ص٤.

ولكن إذا أردنا أن نعرف التحديد العلمي لكلمة الطبيعة فإننا نلتقي أول ما نلتقي بتعريف أَرِسْطُو حين يصنف الموجودات إلى صنفين: صنف من قبل الطبيعة وصنف من قبل أسباب أخرى.

والصنف الأول -الذي هو من قبل الطبيعة- هو الحيوان والنبات والأجسام البسيطة مثل الأرض والنار والماء والهواء.

أمَّا الصنف الثاني فكالسرير وكالثوب. وتمتاز موجودات النوع الأول بأنها تمتلك مبدأً غريزيًا للحَرَكَة والوقوف، وبعبارة أعم: مبدأ للتغير، وذلك في مقابل الموجودات الأخرى التي تعدم هذا المبدأ، وهذا المبدأ الغريزي هو الطبيعة، ويعرفها أَرِسْطُو بأنها: «مبدأ وسبب لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هو فيه أوَّلًا بالذَّات لا بطريق العرض»[1]. ومعنى هذا التعريف أن الطبيعة مبدأ ذاتي للحَرَكَة والسُّكون، ولكن هذه الحَرَكَة توجد في الشيء بذاته أو بوضع أولي له، بمعنى أن الحَرَكَة أو عدم الحَرَكَة لا يكون بسبب أمر خارج عن ذات الشيء، فلو كانت الحَرَكَة مسببة في الشيء عن شيء خارج ذاته فهي حَرَكَة بالعرض لا بالذَّات.

ثم يقفي ابن سينا على آثار أستاذه، فيذهب إلى نفس التعريف، بعد أن يقسم أفعال الأجسام وحركاتها إلى أقسام وتفريعات لا تهمنا هنا كثيرًا. والطبيعة عند ابن سينا هي: «مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه

(١) أرسطو: الطبيعة ج١ ص٧٩ (ترجمة إسحاق بن حنين).

بالذَّات لا بالعرض»[١]. أمَّا أبو البَرَكَات فيميل إلى تحديد الطبيعة بأنها: المبدأ الفاعلي الذي يصدر عنه في الأجسام أفعال وحركات على سنن واحد، وإلى جهة واحدة لا على وجوه مختلفة ولا إلى جهات»[٢]. ونلاحظ على التعريف الذي ارتضاه أبو البَرَكَات أنَّه يقصر مفهوم الطبيعة على حركات الأجسام وما شابهها من العناصر، لأنها هي الحركات التي تصدر على سنن واحد وجهة واحدة. أمَّا حركات الحيوان وحَرَكَة النبات فلا يشملها مفهوم «الطبيعة» لأنها تصدر على وجوه مختلفة وجهات متباينة، ومعنى هذا أن مبدأ الحَرَكَة في الحيوان والنبات وهو النَّفْس الحيوانيَّة والنباتية ليس مما يندرج تحت الطبيعة، ويرى فيلسوفنا أن تعريفه هذا أولى، «لئلا يعم اسم الطبيعة كل محرك بالذَّات، فإن من ذلك ما يُسَمَّى «نفسًا»، ومنه ما يُسَمَّى طبيعة لها..»[٣].

بعد هذا التمهيد الموجز نعتقد أن الانتقال إلى مشكلة الحَرَكَة وما يستتبعها من مكان وزمان، أو الأمور الطَّبِيعِية العامة التي هي موضوع هذا القسم من بحثنا لا يغدو بدءًا من فراغ أو قفزة مبتوتة الأسباب والصلات بالإطار الكُلِّي الذي ترتبط به هذه المشكلات.

(١) الشِّفاء: الطبيعيات ص١٣ (ط طهران)، ورسالة الحدود ص٨٦ (ضمن تسع رسائل في الحِكمَة والطبيعيات).

(٢) المعتبر: ج٢ ص٥.

(٣) المصدر السابق ص٦.

«ب» الحركة

١- ما هي الحَرَكَة؟

يرتبط مفهوم الحَرَكَة في الفلسفة الأرسطيَّة بمفهوم القُوَّة والفعل تمام الارتباط، فعند أَرِسْطُو: أن الموجود بالفعل ضربان: موجود بالفعل دائمًا ومن كل وجه. وموجود بالفعل من وجه وبالقُوَّة من وجه آخر. ولا يتصور العقل قسيمًا ثالثًا لهذين القسمين، إذ ليس هناك موجود بالفعل يمكن أن يكون بالقُوَّة من جميع الوجوه، ذلك أنَّه ما دام الموجود قد فرض موجودًا بالفعل - ولو من بعض الوجوه- فهو بهذا الفرض لا يقبل القُوَّة إلَّا من بعض الوجوه أيضًا. ومعنى ذلك أنَّه لا يمكن أن يكون بالقُوَّة في جميع الأحوال، إذ لو أمكن ذلك لأمكن أن يكون الموجود موجودًا بالفعل وبالقُوَّة في آن واحد، في حين أن الموجود لا يمكن أن يكون في حد الفعل إلَّا إذا نفض عن ذاته كل معاني القُوَّة وتجاوز كل حدودها تماما.

والموجود الذي هو بالفعل دائمًا هو الموجود الكامل لأن الفعل كمال، فهو لا ينتقل من حال إلى حال بل جميع أحواله حاصلة لديه لا تتبدل بقُوَّة ولا بضعف، ومِن ثَمَّ كان هذا الوُجود متعاليًا وبريئًا عن الحَرَكَة، لأن في الحَرَكَة سعيًا إلى أمر لم يتحقق ولم يحصل بعد. وهذا الموجود هو واجب الوُجود من جميع الوجوه[١].

أمَّا الموجودات المضطربة بين حدي القُوَّة والفعل فهي الموجودات الطَّبِيعِية كالأجرام العلوية والأشياء الكائنة الفاسدة، وهي موجودات

(١) أرسطو: الطبيعة ترجمة إسحاق بن حنين ج١ ص١٦٨ (تحقيق عبد الرحمن بدوي).

دائبة التوجه والخروج من القُوَّة إلى الفعل. فالجِسْمِ الموجود -مثلًا- متصف بصفات متحققة فيه بالفعل، ثم هو في ذات الوقت فاقد لبعض صفات أخرى لم توجد فيه بعد، لكنها ممكنة الحصول له في وقت ما من الأوقات، هذه الصِّفات يمكن أن يقال: أنها موجودة للجِسْم وجودًا بالقُوَّة، فإذا ما حصلت فيه بالفعل قيل: إنها موجودة فيه وجودًا بالفعل. ومثل هذا الموجود الصائر من معنى القُوَّة إلى معنى الفعل موجود متحرك، والانتقال أو الصيرورة من القُوَّة إلى الفعل هو مفهوم الحَرَكَة[1].

لكن هذا الخروج من القُوَّة إلى الفعل يمكن أن نميز فيه بين صورتين: صورة يكون الخروج فيها تدريجيًا، وذلك مثل انتقال الجِسْمِ من مكان إلى مكان آخر، فهذا الجِسْمِ لا يكاد يترك النقطة الأولى من مكانه حتى يأخذ في قطع المسافة الممتدة بين المكانين، فيتدرج في قطعها من نقطة أولى إلى نقطة ثانية إلى ثالثة ورابعة وهكذا حتى يبلغ الجِسْمِ المنتهى الذي يتجه إليه. وهذا الخروج المتدرج لابد له من زمان متدرج متقض كذلك. أمَّا الصورة الثانية للخروج فهي صورة الخروج الدفعي، أي الخروج الذي يحصل بكلِّ جملته دفعة وفي آن واحد، وذلك مثل خروج الماء عند غليانه عن صورة المائية إلى الصورة الهوائية، فإن مثل هذا الخروج خروج لحظي آني لا تدرج فيه إذ ليس ثمة بين صورة المائية وصورة الهوائية حالة متوسطة يمكن أن يتصور فيها وقوع هذا التدرج[2]. وإذا كان هذا

(١) عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص١٤٦.

(٢) محمد فضل الحق العمري: الهدية السعيدية في الحِكمَة الطبيعيَّة ص٣٣.

الخروج دفعيًا ولحظيًا فأمر واضح أن مفهوم الزَّمان هنا مما لا يتصور له وجود مصاحب. والذي يقال على مفهوم الحَرَكَة من هاتين الصورتين هي الصورة الأولى التي يكون فيها الخروج من القُوَّة إلى الفعل تدريجيًا أو في زمان، أمَّا الصورة الثانية فهي صورة الكون والفساد.

وانطلاقًا من هذه التفرقة بين الخروج في زمان والخروج لا في زمان عرف قدماء الفلاسفة الحَرَكَة بأنها: «الخروج عن القُوَّة إلى الفعل في الزَّمان أو على الاتصال أو لا-دفعة»[١]. وقد كان هذا التعريف مما يكفي في شرح مفهوم الحَرَكَة وتحديده لولا أن أَرِسْطُو قد رفضه، لأنه -حسبما يرى- يشتمل على دور خفي، إذ قد أخذ مفهوم الزَّمان -الذي هو: على الاتصال أو اللادفعة- في تعريف الحَرَكَة، بينما مفهوم الحَرَكَة مأخوذ بدوره في تعريف الزَّمان لأن الفلسفة الأرسطيَّة تعرف الزَّمان بأنه: مقدار الحَرَكَة. فقد توقف كل منهما على الآخر في شرح المفهوم وتحديد الماهية[٢].

وقد كانت هذه الصعوبة المنطِقيَّة حجر عثرة في هذا التعريف حمل أَرِسْطُو على أن ينبذه تمامًا ليلجأ إلى تعريفه المشهور عنه وهو: «الحَرَكَة كمال أول لما هو بالقُوَّة من جهة ما هو بالقُوَّة»[٣]. ومعنى هذا التعريف:

---

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات ص٣٥ (ط طهران).

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة، أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر ج٢ ص٢٩، والرازي: المباحث المشرقِيَّة ج١ ص٥٤٧.

(٣) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات ص٣٥ (ط طهران). وأبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص٢٩. وأيضًا:

.(M. H. Wolfson: Crescas' Critique. P٧٥ (Cambridge' ١٩٢٩

أن الجِسْمِ الساكن -مثلًا- يمكن أن ينظر إليه باعتبارين مختلفين: اعتبار الفعل، واعتبار القُوَّة. وبالاعتبار الأول هو ساكن، أمَّا بالاعتبار الثاني فهو متحرك. لكنه -وباعتبار القُوَّة- يكون في أمرين: أولًا: الانتقال عما هو فيه من حالة السُّكون إلى حالة اللاسكون، وثانيًا: الوصول إلى المنتهى. فإذا ما ترك الجِسْمِ حالة السُّكون وتحرك ووصل إلى المنتهى الذي هو المكان الثاني فقد حصل للجِسْم آنئذ كمالان:

كمال أول: وهو الحَرَكَة التي ترك بها حالة السُّكون منتقلًا إلى حالة أخرى.

كمال ثانٍ: وهو الوصول إلى المكان الثاني.

وإذا كانت الحَرَكَة تسبق بالضرورة وصول الجِسْمِ إلى المنتهى الذي هو المكان الثاني فإن الحَرَكَة تكون هي الكمال الأول لهذا الجِسْمِ، كما أن الوصول هو الكمال الثاني له أيضًا. لكن لا يزال الجِسْمِ -وهو متحرك- دائرًا في حد القُوَّة بالنسبة إلى الوصول إلى المكان الثاني لأن هذا الوصول بالنسبة للجِسْم لا يزال أمرًا بالقُوَّة لم يتحقق بالفعل بعد، ومِن ثَمَّ كانت الحَرَكَة هي الكمال الأول للشيء الذي هو بالقُوَّة وبحسب هذه الجهة فقط لا بحسب جهات أخرى، لأن الحَرَكَة التي تكون كمالًا أول لا تكون في الجِسْمِ من جهة جِسْميته -مثلًا- لأن هذه الجهة لا تتعلق بكون الجِسْمِ بالقُوَّة بما هو بالقُوَّة، لكن تكون هذه الحَرَكَة كمالًا أول من الجهة التي باعتبارها كان هذا الجِسْمِ في معنى القُوَّة. وذلك لأن هوية الحَرَكَة تتعلق بأمرين:

الأمر الأول: أن يبقى منها شيء هو بالقُوَّة، والأمر الثاني: ألا يكون المقصود من الحَرَكَة قد تم وحصل بالفعل[١] وهذا هو فرق ما بين كمال الحَرَكَة وبقِيَّة الكمالات الأخرى، فالجِسْم إذا كان مربعًا بالقُوَّة ثم صار مربعًا بالفعل فإن المربعيَّة هنا قد حصلت لها بكلِّها وتمامها ولم يبق منها شيء بالقُوَّة لم يحصل بعد، أمَّا الحَرَكَة فكمالها -كما أسلفنا- متعلق بأمر القُوَّة، ومِن ثَمَّ قيد هذا الكمال بأنه: «لما هو بالقُوَّة من جهة ما هو بالقُوَّة»[٢].

هذا هو التعريف الذي ارتضاه أَرِسْطُو بعد أن رفض تعريف قدماء الفلاسفة، وهو التعريف الذي سيرتضيه ابن سينا من بعده أيضًا، بعد أن يعرض نفس الأسباب التي عرضها أَرِسْطُو فيما يتعلق بعدوله عن تعريف قدماء الفلاسفة إلى التعريف المَشَّائي في مشكلة الحَرَكَة: «ولولا أن الزَّمان مما نضطر في تحديده إلى أن تؤخذ الحَرَكَة في حده، وأن الاتصال والتدريج قد يؤخذ الزَّمان في حدهما، والدفعة أيضًا فإنها قد يؤخذ «الآن» في حدها...... لسهل علينا أن نقول: إن الحَرَكَة خروج عن القُوَّة إلى الفعل في الزَّمان أو على الاتصال أو لا دفعة، لكن جميع هذه الرسوم تتضمن بيانًا دوريًا خفيًا، فاضطرنا مفيد هذه الصناعة (أَرِسْطُو) إلى أن نسلك في ذلك منهجًا آخر»[٣].

(١) الرازي: المباحث المشرقِيَّة ج١ ص٥٤٨، صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة المجلد الأول ص٢١٣.

(٢) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات ص٣٥، وأبو البَرَكَات: المعتبر ج٢، ص٢٩.

(٣) ابن سينا: المصدر السابق ص٣٤-٣٥.

أَمَّا أبو البَرَكَات فقد ارتضى منذ البداية التعريف المنبوذ لدى أَرِسْطُو وشيعته لأن التعريف المَشَّائي -فيما يرى- تعريف فيه شيء غير قليل من التعقيد والغموض، وأخذ مفهوم الزَّمان في تعريف الحَرَكَة لا يشكل عنده عقبة منطِقِيَّة تغض من قيمة هذا التعريف. وهنا يلجأ فيلسوفنا -في حل هذا الإشكال المنطقي- إلى منهجه الذي أَسَّسه من قبل، وأعني به: الفكرة العامة السائدة لدى جمهرة الناس، وقبل أن نبين ارتباط أبي البَرَكَات بمنهجه - في إزالة هذا الإشكال المنطقي- نقول: إنَّه كان في مقدوره أن يتقبل التعريف المنبوذ عن المَشَّائين دون أن يلجأ إلى قيمة الفكرة العامة الساذجة في منهجه، بل على أساس آخر في فلسفته وهو: أن الزَّمان عند فيلسوفنا له مفهوم يختلف تمامًا عن مفهوم المَشَّائين، فالزَّمان في فلسفة أبي البَرَكَات «مقدار الوُجود» لا مقدار الحَرَكَة كما يرى المَشَّاءون، وبهذا المفهوم الجديد تنفصل العلاقة الضرورية بين مفهوم الزَّمان ومفهوم الحَرَكَة، فلا يكون كل منهما جزء حد في تعريف الآخر، وبالتَّالي يمكن لأبي البَرَكَات أن يقضي على فكرة الدور في تعريف قدماء الفلاسفة لكنه قد ترك كل هذا ليستند إلى منهجه ويرتبط به ارتباطًا وثيقًا: فهذا التعريف الذي قاله قدماء الفلاسفة تعريف له قيمته التاريخية عند أبي البَرَكَات الباحث عن الأصول القديمة للفكر الفلسفي التي لم تفسدها -بعد- أفكار المَشَّائين ومن جاء بعدهم. وإذًا فلا تثريب عليه أن يجنح إلى هذا التعريف ويفضله على التعريف المَشَّائي منطلقًا من الأسس المنطِقِيَّة اللازمة لصحة هذا التعريف حتى عند المَشَّائين أنفسهم، ومن هنا جاء دفاع أبي البَرَكَات

عن تعريف قدماء الفلاسفة وارتباطه في هذا الدفاع بمنهجه الذي سلف القول فيه، فصحيح عنده أن هذا التعريف مأخوذ فيه الزَّمان جزء حد داخل في شرح مفهوم الحَرَكَة، لكن الزَّمان المأخوذ هنا هو الزَّمان بمعناه العامي الأولي عند الأذهان، وهو بهذا المعنى العامي أشهر وأعرف من «الحَرَكَة» بمعناها العلمي الخاص، أي حين توضع لتحد حدًا منطقيًا تامًا، لأن الزَّمان بمعناه البسيط الساذج المتمثل في أذهان العامة في اليوم والشهر والسنة أقرب عند التَّصَوُّر وعند الحِسِّ من الحَرَكَة بالمعنى العلمي التام. وإذا كان الأمر كذلك فلا جرم أن يستعان في شرح الحَرَكَة شرحًا علميًا مبينًا عن ماهيتها بمفهوم الزَّمان الأشهر والأعرف، ثم حين تبين حقيقة الحَرَكَة تصبح مفهومًا أعرف من مفهوم الزَّمان ولكن لا بمعنى الزَّمان العامي الذي استعين به في شرح الحَرَكَة، بل بمعناه العلمي الكاشف عن ماهيته، وثمتئذ يدخل مفهوم الحَرَكَة -باعتباره مفهومًا بينًا واضحًا- في تحديد مفهوم الزَّمان تحديدًا علميًا، لأن الزَّمان المراد بيانه هنا هو الزَّمان في جنسه وفصله، ولا شك أن مفهوم الزَّمان في مرتبته هذه أقل وضوحًا ومعرفة عند الذِّهن من مفهوم الحَرَكَة بالمعنى العلمي التام. وكأن أبا البَرَكات يقيم من فكرة الوضوح والخفاء فوارق ذاتية تتمايز بها الأشياء بل ويتمايز بها الشيء الواحد في دورين مختلفين، فالمفهوم الساذج ليس هو هو نفس المفهوم حين يعرف بجنسه وفصله الذَّاتيين، بل هنا تفاوت في درجة المعرفة يترتب عليه تفاوت في المفهوم أيضًا. وعلى هذا فالزَّمان المأخوذ في تعريف الحَرَكَة هو الزَّمان العامي والزَّمان الذي أخذت الحَرَكَة في تعريفه

هو الزَّمان الخاص أي بالحد المنطقي، وكذلك الأمر بالنسبة للحَرَكَة. يقول أبو البَرَكَات: «فلا بأس أن يوجد الزَّمان بمعرفته الأولى العاميَّة جزء حد داخل في شرح اسم الحَرَكَة وتعريفها عن طريق التحديد، فإذا تمت المعرفة بالحَرَكَة بماهيتها ولميتها وفاعلها وموضوعها، عرف بها الزَّمان تعريفًا حقيقًا[1].

وهكذا تلعب الفكرة العامة الواضحة دورًا بارزًا في فلسفة أبي البَرَكَات، وسوف يلجأ إلى هذه النقطة المنهجية كلما اشتد أمر الخلاف بينه وبين المَشَّائين سواء حين يتخذها فيصلًا يفرق به بين الرأيين المتعارضين، أو حين يرأب بها صدع المذاهب الفلسفيَّة القديمة التي يحرص عليها.

على أن خصيصة الزَّمان التي نفر منها المَشَّاءون في هذا التعريف قد كانت عند أبي البَرَكَات ضرورة لا غنى عنها في إبراز الفرق بين معنى الحَرَكَة ومعنى التَّغَيُّر، لأن كلا منهما خروج من قُوَّة إلى فعل، ومناط

(١) المعتبر ج٢ ص٣٠. وقد استحسن الرازي إجابة أبي البَرَكَات هذه فقال: «وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور حقيقة الدفعة واللادفعة والتدرج كل ذلك تصورات أولية لإعانة الحِسِّ عليها... ومن الجائز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سبب هذه الأمور الأولية التَّصَوُّر وحينئذ لا يلزم الدور وهذا جواب حسن»: المباحث المشرقِيَّة ج١ ص٥٤٨، والشيرازي يجيب نفس هذه الإجابة، وإن كان ينص على أن: «هذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات (السهروردي) واستحسنه الرازي في المباحث المشرقِيَّة» الأسفار مجلد١ ص٢١٣ لكن حقيقة الأمر أن السهروردي مسبوق بهذه الفكرة التي هي -فيما أعتقد- من فلسفة أبي البَرَكَات القائمة على منهجه الذي يفسح مجالًا كبيرًا للتصورات العامة أو أوائل الأذهان كما أوضحنا ذلك من قبل.

التمييز بينهما هو معنى «الزَّمان»، والتفرقة بين الحَرَكَة ومطلق التَّغَيُّر تفرقة ضرورية في معرفة أنواع المقولات التي تقع فيها الحَرَكَة والتي يقع فيها التَّغَيُّر. وهذا ما نفتقده تمامًا في تعريف أَرِسْطُو والمَشَّائين من بعده[١].

٢- وجود الحَرَكَة:

وبرغم أن ظاهرة الحَرَكَة مما لا يستطيع الحِسُّ إنكارها أو الشك فيها بحال إلَّا أن العقل حين يحاول تحديد مقومات الحَرَكَة ورصد أجزائها فإنه يجدها سلسلة من أمور عديمة مستعصية على الاجتماع معًا في وجود خارجي. ومِن ثَمَّ كان وجود الحَرَكَة وجودًا واقعيًا مثار نزاع فكري، يضرب بجذوره في أعماق الماضي السحيق للتاريخ الفلسفي، ومِن ثَمَّ أيضًا أطلق عليها الفلاسفة تلك العبارات التي تعكس حيرتهم واضطرابهم إزاءها، مثل «الظاهرة المتمردة على الفكر» و«اللامحدودة» و«وما لا نظير له»، حتى قال أفلاطون: «ينبغي أن نفر من هذا العالم لنبحث عن المعرفة في عالم آخر لا تسوده الحَرَكَة وهو عالم المعاني»[٢].

وأساس الإشكال في مفهوم الحَرَكَة هو ظاهرة التقضي والزوال المستمر القائم في لبها ونسيجها الداخلي وذلك لأن المظاهر المرئية للحَرَكَة -في المكان مثلًا- ليست إلَّا المماسة والزوال، والمماسة سكون والزوال أمر عدمي، فأين المقومات الوُجودية للحَرَكَة إذًا؟

---

(١) Pines: Revue des etudes Juives. P٣٨ (١٩٣٨). وأيضًا: Wolfson: Crescae. Critique. P٥٢٢.

(٢) د. محمد غلاب: الفلسفة الإغريقِيَّة ج٢ ص٣٨.

ولنضرب لذلك مثالًا بالجِسْمِ المتحرك من مكان إلى مكان آخر، فهذا الجِسْمِ كان -قبل أن يتحرك- مماسًا للجِسْم الذي يتحرك عليه، فلما تحرك زال عن هذه المماسة وفي نفس الوقت حصلت له مماسة أخرى ثم زال عنها، وهكذا. فهل الحَرَكَة هي المماسة الأولى، أو الزوال عن المماسة الأولى، أو حصول المماسة الأخرى، أو مجموع المماسة والزوال عنها وحصول المماسة الأخرى؟

إننا إذا نظرنا إلى المماسة الأولى والمماسة الأخرى منفردين وجدناهما ضربًا من السُّكون، ومِن ثَمَّ لا يصح أن تكون إحدى المماستين هي الحَرَكَة، وإلا لما كان ثمة فرق بين الحَرَكَة والسُّكون. كذلك لا يصح أن يكون الزوال هو معنى الحَرَكَة لأن الزوال معنى عديمي وليس أمرًا وجوديًا، فلو كان مقومًا من مقومات الحَرَكَة لأصبحت الحَرَكَة في هذه الحال أمرًا عدميًا كذلك. وأيضًا لا يتصور العقل أن يكون مجموع المماسة الأولى والزوال والمماسة الأخرى هو معنى الحَرَكَة لأن هذا سيؤدي في النهاية إلى عدم حصول الحَرَكَة ووجودها خارجًا، إذ المماسة الأولى مع الزوال معدومة تمامًا، والزوال عدم، والمماسة الأخرى سكون، وهكذا لا يعثر الذِّهن على المعنى الوُجودي للحَرَكَة خلال هذه الأمور العدميَّة المتلاحقة ويبقى أن تكون الحَرَكَة إما معنى عدميًا لا وجود له، أو لا فرق بينها وبين السُّكون، أو تكون الحَرَكَة شيئًا آخر غير هذه الأمور[1].

وأكبر الظن أن هذا الإشكال قد حمل الشيخ الرئيس على أن يميز

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص٣١.

في الحَرَكَة بين معنيين، معنى قطعي ومعنى توسطي. والمعنى الأول غير موجود في الخارج وإنَّما هو محض تصور ذهني لا يتمثل في واقع. أمَّا المعنى التوسطي في الحَرَكَة فهو المعنى الموجود المتحقق في الخارج. والفرق بين هاتين الحركتين: أن الحَرَكَة القطعيَّة هي الحَرَكَة المكانيَّة منظورًا إليها باعتبارها أمرًا متصلًا وممتدًا بين المبدأ والمنتهى، وبعبارة أخرى: المحصول الكُلِّي للحَرَكَة من وقت ابتدائها إلى وقت انتهائها، المحصور في هذه المسافة التي تحرك فيها الجِسْم، المنطبق على هذه المسافة بحيث ينطبق كل جزء من أجزاء الحَرَكَة على كل حد من حدود المسافة وفي نفس الوقت يكون منطبقًا على كل آن من الزَّمان المصاحب لها. فهده الحَرَكَة إنما نتصورها من خلال تصورنا للعلاقة بين الجِسْمِ وبين حصوله في المكانين اللذين تحرك بينهما، والحَرَكَة بهذا المفهوم القطعي لا تحصل للجِسْم المتحرك في حال تلبسه بالحَرَكَة بين المكانين، لأن الذِّهن ينظر إليها باعتبارها كلًّا ممتدًا، والجِسْم ما لم يصل للمنتهى لا يتحقق للحَرَكَة كل ممتد، فإذا ما وصل إلى المنتهى بطلت هذه الحَرَكَة الممتدة وأصبحت أمرًا لا وجود له، ومن هنا كان التَّصوُّر الذهني هو وحدة الموطن الذي ترتسم فيه الحَرَكَة القطعيَّة. يقول الشيخ الرئيس: «فإن الحَرَكَة إن عني بها الأمر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدأ والمنتهى، بل إنما يظن أنَّه قد حصل نحوًا من الحصول إذا كان المتحرك عند المنتهى، وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوُجود فكيف يكون له

حصول حقيقي في الوُجود؟ بل هذا الأمر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الأعيان، وإنَّما ترتسم صورته قائمة في الذِّهن بسبب نسبة المتحرك إلى مكانين: مكان تركه ومكان إدراكه[١].

وفي مقابل هذه الحَرَكَة المعقولة يعرض الشيخ الرئيس للحَرَكَة الموجودة، ويعني بها الحَرَكَة التوسطيَّة، وهي حَرَكَة يكون فيها الجِسْمِ متوسطًا بين المبدأ والمنتهى، بمعنى وجوده في كل حد من حدود المسافة المتوسطة، وذلك حين نفرض أن هذا الجِسْمِ في كل آن من زمان الحَرَكَة يكون في حد معين من حدود المسافة لم يكن فيه قبل هذا الآن، ولا يستقر فيه أيضًا بعد هذا الآن نفسه، إذ لو فرضنا وجوده في هذا الحد قبل هذا الآن المفروض أو بعده لغدا الجِسْم ساكنًا في هذا الحد في حين أنَّه متحرك ومتنقل من حد إلى حد، وفي آن بعد آن، وهذه الحصولات المتتالية في حدود المسافة، المتحدة مع آنات زمان الحَرَكَة، حين نقتطع منها حصولًا واحدا نرصده، يظهر لنا وجود الحَرَكَة وجودًا خارجيًا بهذا المعنى الفردي البسيط[٢].

أمَّا أبو البرَكَات فالحَرَكَة عنده موجودة وجودًا خارجيًا حتى في معناها القطعي لأن مقومات الحَرَكَة ذوات وجودات خارجية، إذ الملامسة الأولى وإن كانت أمرًا معدومًا وقت حكمنا على الحَرَكَة إلَّا أنها قد كان لها وجود من قبل، أمَّا الملامسة الأخيرة فهي موجودة وجودًا قائمًا بالفعل إذ هي معنى استقرار الجِسْمِ في المكان الثاني الذي هو المنتهى. وفيما

---

(١) طبيعيات الشِّفاء ص٣٥-٣٦ (ط طهران).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

يتعلق بالمماسات الزائلة فإن الذِّهن يلاحظها وقت الحكم على الحَرَكَة بأنها موجودة، وإن كانت في أنفسها وقت هذا الحكم غير موجودة بالفعل، فإننا لا نشك في أن كلًا من هذه المماسات قد كان ذا وجود، وإن كان وجودًا على سبيل التعاقب والتبدل. أمَّا الزوال فإنه وإن كان حكمًا ذهنيًا في أمر عدمي إلَّا أنَّه ذو اعتبار وجودي أيضًا، فمعناه هنا: الحصول السالف الذي حل محله هذا الزوال فمقومات الحَرَكَة بهذا المعنى أمور وجودية في أنفسها، وليس بلازم حين نحكم على الشيء الذي عرفناه ببعض صفاته أن تكون هذه الصِّفات موجودة له وقت الحكم عليه، فهذا مما يلزم في الحكم على الموجودات القارة الثابتة، أمَّا الحَرَكَة فإن وجودها ضعيف لا يكاد يظهر حتى يستولي عليه الفقد فيحيله إلى عدم، وهذا ضرب من الموجودات لا يمكن أن تستبقى -في الخارج- مقومات وجوده حين الحكم عليه، اللهم إلَّا أن تكون هذه المقومات ملحوظة في التَّصَوُّر الذهني فقط، لأن طبيعة هذه المقومات ألا تبقى ولا تستقر وإنَّما هي على نهج التقضي والصيرورة والسيلان، واستمرار التقضي مع استمرار الوُجود لا يؤثر أبدًا في الحكم بالوُجود على هذا المتقضي، كما أن نفي الوُجود القار الثابت لا يستلزم نفي الوُجود المطلق. فللحَرَكَة وجود ما في ذلك ريب وإن تكن مقومات هذا الوُجود متربصًا بها من قبل الصيرورة كما ظهرت عادت إلى العدم من جديد.

ثم إنَّه كيف تسنى للمشائين اصطناع هذه التفرقة بين حَرَكَة قطعيَّة وحَرَكَة اتصالية؟ وإذا كان ابن سينا قد أنكر وجود الحَرَكَة بالمعنى الأول

وفي ذات الوقت يرى أنها في الزَّمان، والحَرَكَة عنده محل للزمان وعلة له، ثم إن الزَّمان عنده أمر موجود في الخارج إذ هو المعنى المتصل المنقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات، أفلا يكون إنكاره للحَرَكَة القطعيَّة ثمتئذ إثباتًا لأن يكون المعدوم محلًا للموجود وعلة له؟[١].

إن أبا البَرَكَات لا يرى في الحَرَكَة معنى قطعيًا ومعنى توسطيًا، والحَرَكَة عنده موجودة على نحو ضعيف من أنحاء الوُجود: «ولكون مفهوم لفظة الوُجود غير متفق عند المسميات بها والمقولات عليها، لم يجعل الفيلسوف الأول الوُجود جنسًا لأنواع الموجودات، وجعله اسمًا مشتركًا مقولًا باختلاف المفهومات»[٢].

وإذًا فالذي ينبغي أن ينفى عن مفهوم الحَرَكَة هو: الوُجود القار الثابت. أمَّا مطلق الوُجود فإن أحدًا لم يكابر بنفيه، و«زينون» الفيلسوف اليوناني ما نفى وجود الحَرَكَة -فيما يرى أبو البَرَكَات- بالمعنى المطلق، وإنَّما نفى عنها وجودًا خاصًا هو الوُجود الثابت، ولا يبعد أن يكون مفهوم الوُجود -عند زينون- هو ما له وجود قار لا ما له وجود ما.

وأبو البَرَكَات ينحي باللائمة على الفلاسفة الذين اتخذوا قول زينون في الحَرَكَة مثلة بينهم دون أن يدركوا مقصوده الذي يهدف إليه. يقول فيلسوفنا: «وهذا (نفي الوُجود القار عن الحَرَكَة لا مطلق الوُجود) نظر من

---

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص٣٢-٣٣. وأيضًا: الرازي: المباحث المشرقِيَّة ج١ ص٥٥٥، والشيرازي: الأسفار الأربعة: مجلد١ ص٢١٦.

(٢) المعتبر ج٢ ص٣٢-٣٣.

أمعن في التحقيق، وإن كان قد جعل قوله مثلة بين الحكماء يتعجبون منه ويتمثلون به في المحالات المشهورة البطلان إذ لم يفهموا مقصوده منه، وهو فلم يشرحه. أو لعله خص باسم الموجود ما له وجود قار»[١].

٣- هل الحَرَكَة معلولة؟ وفي أية مقولة تقع؟:

حينما حلل أَرِسْطُو مفهوم الحَرَكَة وجد أنها لا يحصل تمامها إلَّا عند حصول أمور ستة: المحرك – المتحرك – ما منه الحَرَكَة (المبتدأ) – ما إليه الحَرَكَة (المنتهى) – ما فيه الحَرَكَة (المسافة) – الزَّمان[٢]. لكن من هذه الأمور ما هو مقوم لمفهوم الحَرَكَة، ومنها ما هو لازم ذهني للمفهوم. فالمبتدأ والمنتهى والمسافة (أو المكان) أمور مقومات للحَرَكَة. أمَّا الزَّمان والمتحرك فهما أمران لا زمان في الذِّهن لهذا المفهوم[٣].

لكن ما العلاقة بين المحرك والمتحرك؟ هل هي علاقة التغاير والانفصام أو علاقة التَّطابق والاتِّحاد؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يكون المتحرك هو نفس المحرك أو لابد أن يكونا أمرين متغايرين تمامًا؟

والفرض الأول يترتب عليه إمكان أن تكون الحَرَكَة ذاتية بمعنى أن يتحرك الشيء من نفسه وبنفسه غير مرتبط في حركته هذه بمؤثر آخر غير ذاته.

(١) المصدر السابق ج٢ ص٣٣.

(٢) أرسطو: الطبيعة ج٢ ص٤٩٢ (ترجمة إسحاق بن حنين).

(٣) يلاحظ أن أبا البَرَكَات -منطلقًا من نظريته في الزَّمان- لا يعتبر الزَّمان مقومًا للحركة، وذلك على العكس من النَّظريَّة المَشَّائيَّة التي ترى في الزَّمان علة لوجود الحركة ومحلًا لها.

أمَّا الفرض الثاني فيترتب عليه ضرورة أن تكون الحَرَكَة محدثة عن محرك وهذا المحرك لا يمكن أن يكون نفس المتحرك بل أمر آخر مغاير تمامًا.

والفلسفة الأرسطيَّة إزاء هذا التَّساؤل تقرر في وضوح أن المحرك هو الذي يحدث الحَرَكَة في المتحرك، وأنهما متغايران، وبهذا تضع الفلسفة الأرسطيَّة أساسًا من أسس الفيزيقا بل والميتافيزيقا أيضًا، وذلك حين يصل بنا تحليل هذه المشكلة إلى المحرك الذي لا يتحرك. وهذا الأساس الفيزيقي والميتافيزيقي منبثق من تصور الحَرَكَة ورصدها في وجودها الخارجي، لأن مقومات الحَرَكَة المكانيَّة -مثلًا- أمور متفرقة في الذِّهن، لكنها مؤتلفة في الوُجود. وهذه المقومات هي التي يتكون من مجموعها مفهوم الحَرَكَة بحيث نستطيع القول بأن الحَرَكَة ليست أمرًا آخر وراء هذه المقومات. بيد أن هذه المقومات التي هي المماسة الأولى والزوال والمماسة الثانية أمور يتشابك وجودها مع عدمها تشابكًا متصلًا، وقد مر بنا آنفًا أن المماسة الأولى لا تلبث أن تعدم ضرورة زوال الجِسْمِ المتحرك عنها وضرورة حدوث المماسة الأخرى ومعنى ذلك أن هذه المقومات موجودة على سبيل الزوال والتبدل والتجدد، فهي أمور معلولة في وجودها بحيث لا يمكن لنا أن نتصور من بينها مقومًا واحدًا ذاتيًا في الجِسْمِ المتحرك: فالمماسة الأولى لو كانت من مقتضى ذات الجِسْمِ المتحرك لما كان لهذا الجِسْمِ أن يفارق مكان المماسة ويزول عنه، بل ولظل فيه ثابتًا ساكنًا لا يبرحه، وكذلك المماسة الثانية لا يمكن أن تكون من ذاتيات المتحرك، وإلا لما كان ثمة معنى لأن يصبح الجِسْمِ المتحرك منفصلًا عنها

وطالبًا لها متوجهًا إليها في نفس الوقت. والزوال الذي هو عدم ليس أيضًا -من حيث هو عدم- مقتضى ذات الجِسْمِ المتحرك فلا علل للأعدام من حيث هي أعدام، بل علل الأعدام أعدام العلل كما يقال. فالمماسة الأولى والزوال والمماسة الثانية أمور يعدم بعضها بعضًا ولا يظهر منها واحد إلَّا بعد أن ينعدم الآخر. وإذًا فأمر بدهي أن تكون المقومات التي يتخلل العدم صميم هوياتها غير موجودة بذاتها، لأن الذي يكون وجوده مقتضى ذاته لا يلحقه عدم ولا فناء. وإذا لم يكون وجود هذه المقومات مقتضى ذواتها فهو -لا محالة- مقتضي علة أخرى تحدثه وتعدمه.

وما دامت مقومات الحَرَكَة معلولة الوُجود فأحرى بالحَرَكَة ذاتها أن تكون معلولة الوُجود كذلك، لأن مفهومها ليس أمرًا آخر وراء مقوماتها: «فكيف لا تكون معلولة الوُجود ومقومات مفهومها معلولة في ذاتها. وفي وجودها للمتحرك معلولة لعلة هي المحرك!!»[١].

وإذا كان تحليل مفهوم الحَرَكَة في الفلسفة المَشَّائيَّة قد انتهى في آخر الأمر إلى معلولية الحَرَكَة، فثمة أمر آخر يفضي بنا إلى هذه النتيجة عينها، وهو تلك الإحالات العقليَّة التي تنشأ وتترتب على القول بأن الحَرَكَة في الجِسْمِ أمر ذاتي: فالجِسْمِ لو كان بمحض جِسْميته. دون اعتبار لأية علة خارجه عن ذاته، مقتضيًا للحَرَكَة، لكانت الأجسام جميعها تلزمها الحَرَكَة على نهج مطرد، ووتيرة واحدة، لأن الجِسْمِيَّة التي أصبحت هنا مناط حصول الحَرَكَة وحدوثها قدر مشترك بين الجسام جميعًا. ويلزم أن تكون

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص٣٥.

الأجسام كلها متحَرَكَة دائمًا وعلى وجه لا يحدث معه توقف أو سكون. ويلزم أيضًا أن تكون حَرَكَة جميع الأجسام حَرَكَة واحدة، لأن الجِسْمِيَّة حين تستلزم حَرَكَة معينة يجب أن تستلزم عين هذه الحَرَكَة في جميع الأجسام الأخرى بحيث لا نرى في الأجسام المتحرِّكة إلَّا نوعًا واحدًا من الحَرَكَة كالحَرَكَة المستقيمة أو المستديرة، وثمتئذ يبطل تعليل اختلاف الأجسام في نوع حركاتها وحد هذه الحركات من السرعة والبطء، فهل لو كانت الحَرَكَة أمرًا ذاتيًا في جِسْم فلماذا يتحرك جِسْم حَرَكَة مستمرة وجِسْم آخر حَرَكَة في وقت دون وقت؟ ولماذا يتحرك جسم حركة أسرع وجسم آخر حركة أبطأ؟ ولماذا يتحرك بعض الأجسام حَرَكَة مستديرة وبعضها حَرَكَة مستقيمة؟ لابد لنا إزاء هذه التَّساؤلات من أن نضرب صفحًا عن اعتبار الجِسْمِيَّة -بمجردها- العِلَّة الحقيقِيَّة في حدوث الحَرَكَة في الأجسام، ولابد لنا أيضًا من التَّسليم بأن للحَرَكَة محرِّكًا هو غير المتحرك، وهو العِلَّة الحقيقِيَّة في وجود الحَرَكَة في المتحرِّك، وفي اختلاف الحركات سواء في أنواعها أو في حدودها أو في أزمانها. يقول أبو البَرَكَات: «... فلا يقتضي الجِسْمِ لذاته حَرَكَة، فالحَرَكَة له عن غيره، ذلك الغير هو المحرك، فالمحرك لكل متحرك هو غير المتحرك»[1].

وإذا كانت معلوليَّة الحَرَكَة قد استلزمت تغايرًا -هنا- بين المحرك والمتحرك فإن الأمر يختلف بالنسبة للمبدأ والمنتهى أو «ما منه» و«ما إليه» فهما متحدان بالجنس بمعنى أن كلًا من المبدأ والمنتهى في الحَرَكَة

(١) المصدر السابق ج٢ ص٣٦.

المكانيَّة -مثلًا- مكان، إذ الحَرَكَة هاهنا إنما تنتقل من مكان إلى مكان.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بمقولة الوضع فإن الحَرَكَة تبتدئ فيها من وضع وتنتهي إلى وضع، وفي الكميَّة تنتقل الحَرَكَة من مقدار إلى مقدار، وفي الاستحالة من كيفية إلى كيفية أخرى.

لكن مكان الحَرَكَة أو ما فيه الحَرَكَة هل يتحد مع جنس المقولة الواقع فيها أو يمكن أن يكون ثمة اختلاف بينهما؟

ولنضرب لذلك مثالًا بالحَرَكَة المكانيَّة تلك التي يتحد فيها المبدأ مع المنتهى اتحادًا بالجنس، إذ مفهوم كل من هذين الحدين هو مكان والأمر كذلك فيما يتعلق بما فيه الحَرَكَة فهو مكان أيضًا، ومِن ثَمَّ وجدنا مقومات الحَرَكَة المكانيَّة تتحد مفاهيمها اتحادًا تامًا، لأن ما منه وما إليه وما فيه من جنس واحد هو المكان. فهل الأمر كذلك بالنسبة لمقولة الكم والكيف والوضع؟ بمعنى أن «ما فيه الحَرَكَة» في الكم -مثلًا- هل هو المقدار أو أمر آخر؟

إن أبا البَرَكَات -متابعًا لابن سينا-[١] يرفض أن يكون ما فيه الحَرَكَة مكانًا إلَّا إذا كانت المقولة التي تقع فيها الحَرَكَة هي مقولة الأين، بمعنى أن ما فيه الحَرَكَة في الكم هو المقدار، وفي الاستحالة هو الكيف، وفي الوضعيَّة هو الوضع. وهذا مرتبط بتصور أبي البَرَكَات لمفهوم ما فيه الحَرَكَة -أعني مكان الحَرَكَة-، إذ مكان الحَرَكَة هو الذي «تقع فيه الحَرَكَة بالذَّات»، وعندئذ يكون وجود الحَرَكَة في المكان بالنسبة لمقولة الأين

(١) طبيعيات الشِّفاء ص٤٥ (ط طهران).

وجودًا بالذَّات، وبالتَّالي يكون ما فيه الحَرَكَة مكانًا وفي ذات الوقت متحدًا بالجنس مع المبدأ «ما منه»، والمنتهى «ما إليه»، أمَّا الحَرَكَة في الكم والكيف والوضع فإنها تقع في هذه الأجناس أولًا وبالذَّات، وإن ترتب على هذه الحَرَكَة في المقدار أو الكيف أو الوضع نشوء حَرَكَة في المكان، لأن هذه الحَرَكَة حينئذ ليست إلَّا حَرَكَة عرضية وبالقصد الثاني «فالنامي يتدرج في مقداره بحركته في كميته أولًا وبالذَّات، وفي مكانه ثانيًا وبالعرض»[1].

ويضرب أبو البرَكَات مثالًا للتفرقة بين الحَرَكَة في الكيف والحَرَكَة في المكان بظاهرة التَّسخين في الجِسْمِ. فإننا إذا ما رصدنا هذه الحَرَكَة نجدها تقع أولًا وبالذَّات في كيف هذا الجِسْمِ، والحَرَكَة بهذا المعنى انتقال من الأضعف إلى الأقوى في الحرارة والتَّسخين، أمَّا انتقال هذه الحرارة من جزء في الجِسْمِ إلى جزء آخر ومن الجزء الأقرب لمصدر الحرارة إلى الجزء الأبعد فليس حَرَكَة في الكيف، بل «حركته في ذلك مكانيَّة من حيث تسري في الأجزاء وأمَّا من حيث تبتدئ وتنتهي من ضعف إلى شدة فلا، ومن هذا القبيل هي في كيفيته»[2].

ونخلص من هذا التَّحليل عند فيلسوفنا أن الحَرَكَة تقع في أجناس أربعة أو مقولات أربع هي: الأين، والكم، والكيف، والوضع، وأن وقوعها في هذه الأجناس وقوع أولي، إذ هو معنى حصول الحَرَكَة في هذه المقولة أو تلك من المقولات الأربع، وأن الحَرَكَة بهذا التحديد والحصر لا تقع

---

(١) المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص٣٧-٣٨.

(٢) المصدر السابق ص٣٨.

في بقِيَّة المقولات وخصوصًا في مقولة الجوهر، لأنه لا حَرَكَة -عنده- في ماهيات الأشياء، وإنَّما فيما يلحق هذه الماهيات من أيون وكموم وكيوف وأوضاع. لأن ماهيات الأشياء لا تقبل زيادة ولا نقصًا والحَرَكَة في أخص خصائصها تدرج وانتقال من شيء إلى شيء آخر، «فالإنسان يتحرك في مكانه، ووضعه، ونموه، ونقصه، وحرارته، وبرودته من شيء من ذلك إلى شيء منه في زمان، ولا يتحرك في إنسانيته فإنه في اختلاف الحالات هو إنسان، وكل ما به هو هو لا يتحرك فيه»[1].

٤- اتصال المتحرك بالمحرك:

إن معلولية الحَرَكَة التي ركزت عليها الفلسفة الأرسطيَّة قد استلزمت -كما سبق- تغايرًا بين المحرك والمتحرك، ولكن هذا التغاير لا يعني ضرورة الانفصال بين هذين الأمرين في مفهوم الحَرَكَة. بيد أنَّه لكي يستمر المتحرك في حركته يجب أن يكون متصلًا بالمحرك اتصالًا مباشرًا،

(١) نفس المصدر والصفحة. ونلاحظ أن أرسطو قد حصر المقولات التي تقع فيها الحركة في ثلاث: الكم والكيف والأين «الطبيعة ج٢ ص٥١٢». أمَّا المشاءون الإسلاميُّون فقد وجدنا عندهم مقولة رابعة تقع فيها الحركة هي مقولة: الوضع. وكلام ابن سينا في النجاة يوهم أنَّه أول من قال بالحركة في الوضع، فقد قال في القسم الطبيعي من النجاة «وأمَّا الوضع فإن فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجِسْم المستدير على نفسه» ص١٧١. لكنا وجدنا الإمام الرازي يقول في المباحث المشرقِيَّة ج٢ ص٥٨٢: «وكلام الشيخ يوهم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون، مع أني رأيت في كلام الشيخ أبي نصر الفارابي تصريحه بذلك» ومهما يكن من أمر فإن أبا البَرَكَات هنا في هذا الموضع يتابع المشائين الإسلاميين متابعة تامة سواء في تحديد المقولات التي تقع فيها الحركة أو في الاعتبارات التي تم على أساسها هذا التحديد.

وبقاء هذا الاتصال شرط عنده في استمرار الحَرَكَة. وفي ذلك المعنى تطالعنا الفيزيقا الأرسطيَّة بالنص التَّالي: «لكنه يلزم أن المحرك المباشر والأولي الذي يؤتي الحَرَكَة في المكان أو أية حَرَكَة أخرى جِسْمانيَّة يلمس المتحرك أو يكون ملاصقًا أو مماسًا للمتحرك... وحينئذ يلزم أن المحركات والمتحركات تتلامس على التكافؤ، وتكون متصلة بعضها ببعض بحيث تكون مجموعًا واحدًا»(١)، ومِن ثَمَّ أمكن أن يعتبر المحرك متحركًا أيضًا بالقُوَّة لأنه ما دام مماسًا للمتحرك ومتصلًا به فهو لا شك منفعل بهذا التماس، ويترتب على ذلك أن تكون الحَرَكَة واحدة في المحرك والمتحرك. وإذا أردنا أن نضع أيدينا على فيصل التفرقة في تعلقها بالمحرك أو المتحرك فإن علينا أن نعتبرها «فعلًا» إذا ما أخذت مقيسة إلى المحرك، و«انفعالًا» إذا ما كانت مقيسة إلى المتحرك(٢).

هذا المبدأ الفيزيقي في الفلسفة الأرسطيَّة قد تنشأ عنه مواقف صعبة إذا طبق مفهومه على كل أنواع الحَرَكَة المكانيَّة التي هي: حَرَكَة الدفع والجذب والدوران، والحمل. فإذا ما طبقنا هذا المفهوم على حَرَكَة المدفوع أو المقذوف فإن تساؤلًا شائكًا يفرض نفسه في هذه المشكلة، لأن المشاهدة تحكم بأن المقذوف يواصل حركته وهو منفصل تمامًا عن القاذف المحرك. فها هنا انفصال واضح من المتحرك

(١) سانتهلير: علم الطبيعة لأرسطو طاليس ص٣٠٧ ترجمة لطفي السيد، وأيضًا: عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص١٤٨. ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤١.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤١.

عن المحرك بينما للحَرَكَة وجود قائم متصل. وإذا كان أَرِسْطُو يضع الاتصال بين المحرك والمتحرك شرطًا لبقاء الحَرَكَة ومواصلتها فما هي علة الحَرَكَة إذًا في هذا المقذوف؟

إن أَرِسْطُو -من أجل أن يرأب هذا الصدع في قانونه الفيزيقي- قد لجأ إلى نظريَّة تُسَمَّى بنظريَّة الوسط، ومضمون هذه النَّظريَّة: أن القاذف حين يقذف الشيء فإنه يعير الوسط الذي يحيط بالشيء المقذوف قُوَّة دفع تحمل هذا المقذوف على مواصلة حركته. وهذا الوسط الذي هو الهواء المحيط الذي يقبل قُوَّة الدفع أكثر مما يقبلها الجِسْمِ المقذوف، وبالتَّالي يكون دفعه أسرع من دفع هذا الجِسْمِ، ومِن ثَمَّ يصبح قادرًا على دفعه وتحريكه[١].

وثَمَّةَ نظريَّة أخرى أفلاطونيَّة يذكرها أَرِسْطُو في تعليل حَرَكَة المقذوف وهي نظريَّة التعاقب أو المعاقبة. وتفسير الحَرَكَة في هذه النَّظريَّة: أن السهم حين يتحرك يدفع الهواء الموجود أمامه فينحدر على جنبتي السهم ويعود إلى الوراء فيلتئم من جديد خلف السهم، وهنا يكتسب الهواء الملتئم قُوَّة يدفع بها هذا السهم. وهكذا يتعاقب الهواء من الأمام إلى الخلف في تحريك السهم ودفعه إلى الأمام[٢].

وهذه النَّظريَّة -كما يبدو من غرض أَرِسْطُو إياها- لا يرتضيها، وإن

(١) أرسطو: الطبيعة ترجمة إسحاق بن حنين ج١ ص٣٦٢، وأيضًا: يوسف كرم: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) أرسطو: المصدر السابق ص٣١٩ «وخصوصًا شرح يحيى بن عدي على هذه الفقرة».

كان لا يشرح الأسباب التي حملته على هذا الرفض.

ومهما يكن من أمر فإن هاتين النَّظريتين تشتركان في أن الوسط الذي يجري فيه المقذوف -سواء أكان هذا الوسط هواء أم ماء- هو علة حَرَكَة المقذوفات، وذلك لأنه قد حل محل المحرك، واكتسب كل خصائصه من منح الحَرَكَة ذاتها، بل ومنح القُوَّة على مواصلة هذه الحَرَكَة، وبهذا زعم أَرِسْطُو أنَّه قوم هذا الاعوجاج البادي في فلسفته الطَّبِيعِية فيما يتعلق بحَرَكَة المقذوف.

إذا ما انتقلنا إلى ابن سينا وجدناه يعرض هذه المشكلة. في كتاب الشِّفاء -عرضًا مبسوطًا يتنكب فيه طريق المَشَّائين، برغم شرطه على نفسه أن يكون مشائيًا في هذا الكتاب[1]: ففي الفصل الرابع عشر من المقالة الرابعة من طبيعيات هذا الكتاب يعرض ابن سينا للنظريات التي تفسر حَرَكَة المقذوف المنفصل عن قاذفه، ويبدأ بالنَّظريتين اليونانيتين اللتين تجعلان من «الهواء» علة هذه الحَرَكَة وعلة استمرارها، وأعني بهما نظريتي: التعاقب والوسط. ثم بدا له أن هاتين النَّظريتين متهافتتان: لأننا حين نفترض أن المقذوف -مثلًا- سهم يدفعه الهواء المتعاقب خلفه، أو الهواء المحيط به، فهذا الهواء إما أن يظل متحركًا مع سكون محركه الذي انفصل عنه، أو يظل ساكنًا.

فأما أن يظل ساكنًا فهذا فرض غير مقبول، لأن السهم حينئذ كيف تحرك واستمر في حركته!!

وإن ظل متحركًا وكان علة لحَرَكَة السهم فيجب أن يكون نفوذ الهواء

(١) مُقَدِّمة المدخل من كتاب الشِّفاء ص١٠ (ط مصر)، ومُقَدِّمة منطق المشرقيين ص٢.

في الحائط قبل نفوذ السهم فيه لأنه هو العِلَّة في إنفاذ السهم في الحائط، فهو أقدر على النفوذ فيه من الجِسْمِ المتحرك به. وإذا كان السهم هو الذي ينفذ بينما الهواء الحامل ممنوع بما نفذ فيه هذا السهم، فليس معنى ذلك إلَّا أن قُوَّة السهم التي نفذ بها ليست ناشئة عن هذا الهواء المطيف به[١].

هذا إذا كانت علة حَرَكَة المقذوف هواء بحيط به ويسبب له الحَرَكَة -أمَّا فيما يختص بالهواء المتعاقب خلف الشيء المرمي- فكيف رجع الهواء -المدفوع إلى الأمام- على جانبي المرمي والتأم خلفه من جديد؟ وكيف أصبح هذا الهواء الملتئم ذا قُوَّة قادرة على الدفع؟ إن هذه القُوَّة التي حصلت للهواء الملتئم -خلف المقذوف- لا يمكن تعليل حدوثها.

وثَمَّةَ أمر آخر يجعلنا ننفض أيدينا من نظريتي التعاقب والوسط هو: أن الجِسْمِ المقذوف يبلغ أقصى سرعته في وسط المسافة التي يجتازها هذا الجِسْمِ المقذوف، فلو كان الهواء هو علة الحَرَكَة لكان ازدياد سرعتها يحدث في مبتدأ الحَرَكَة لا في وسطها[٢].

وإذًا فهاتان النَّظريتان مرفوضتان عند الشيخ الرئيس لأنهما قاصرتان عن إبراز العِلَّة الحقيقِيَّة لحَرَكَة المقذوف. وإذا كان الأمر كذلك فما هو التَّعليل الصَّحيح لهذه الحَرَكَة عنده؟

هنا يطالعنا ابن سينا بنظريَّة الميل القَسْرِي، وهو نظريَّة لا تجعل للوسط المحيط بالمقذوف أهميَّة ذات بال في تفسير حركته، وإنَّما التَّعليل

(١) ابن سينا: طبيعيات كتاب الشِّفاء ص١٥٥ (ط طهران).

(٢) نفس المصدر السابق ص١٥٤.

الحقيقي -في مفهوم هذه النَّظريَّة- أن القاذف يفيد المقذوف قُوَّة مُحرِّكَة تثبت فيه مدة من الزَّمان، بيد أن هذه القُوَّة تضعف تدريجيًا بفعل ما يتتالى على المقذوف من مصادمات الهواء، وهذا الضعف المتدرج في القُوَّة المحرّكة يواكبها اشتداد متدرج كذلك في «الميل الطَّبِيعِي» الموجود في هذا الجِسْمِ المقذوف، ثم يظل الميل الطَّبِيعِي يشتد ويقوى إلى أن يتغلب على القُوَّة الغريبة الطارئة على المقذوف، ويستولي على الجِسْمِ ويسكنه في حيزه الطَّبِيعِي أعني المكان الطَّبِيعِي الذي يظل فيه الجِسْمِ ساكنًا ما لم يقسره قاسر على الخروج منه[١].

وهذه القُوَّة التي يفيدها المحرك للمتحرك، وتكون متصلة به أثناء الحَرَكَة هي ما يسميها ابن سينا «الميل القَسْرِي».

والميل هو: «الحالة الانبعاثية التي تتحرك بالجِسْمِ من المبدأ نحو المنتهى والتي تدفع ما يعوق الجِسْمِ عن الخروج من هذا المبدأ»[٢]. وإذا أردنا أن نتعرف على هذا الميل الموجود في الاجسام فإن علينا أن نتدبر ظاهرة اختلاف الحركات في السرعة: فإذا كان كل حَرَكَة لا تنفك عن حد معين من السرعة أو البطء، إذ هناك الحركة الأسرع، والحَرَكَة الأبطأ، والحَرَكَة التي بين هذه الحدين، فما هو سر هذا الاختلاف في هذه الحركات؟ إن «الطبيعة» التي هي مبدأ الحَرَكَة في الأجسام لا تفسر لنا هذا الاختلاف في الحركات، لأنها حقيقة واحدة في الأجسام كلها لا

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) محمد فضل العمري: الهدية السعيدية في الحِكمَة الطبيعيَّة ص٤٣.

تتفاوت بشدة ولا بضعف، ثم إن نسبة جميع الحركات -المتفاوتة بالشدة والضعف- إليها نسبة واحدة، فليست حَرَكَة أولى بأن تصدر عن هذه الطبيعة الجِسْمِيَّة من حَرَكَة أخرى. وإذًا فلابد لنا من البحث عن علة أخرى وراء هذه الاختلافات. وهنا تطالعنا فكرة «الميل»: فالطبيعة التي هي مبدأ الحَرَكَة إنما تقتضي قُوَّة متوسطة بينها وبين الجِسْمِ المتحرك، تكون له بمثابة العِلَّة القريبة للحَرَكَة، وفي نفس الوقت تكون هذه القُوَّة قابلة للشدة والضعف بحسب اختلاف الجِسْمِ في الكم أو الكيف أو الوضع. مثلًا: لو كان هناك جِسْمان: أحدهما أكبر والآخر أصغر ثم سقط هذان الجِسْمِان من مكان واحد، نازلين إلى أسفل، وكان الملأ الذين يجريان فيه متشابه القوام تمامًا، فإننا نلاحظ أن الجِسْمِ الأكبر يصل المنتهى قبل الجِسْمِ الأصغر، وهذا معناه أن حركته أسرع من حَرَكَة الجِسْمِ الثاني، وتعليل هذا الاختلاف هو الميل الطَّبِيعِي الموجود في الأجسام، المختلف باختلافها، فلما كان ميل الجِسْمِ الأكبر أقوى كانت حركته أسرع.

ويفرق بين «الميل» و«الحَرَكَة»، بأن الميل يوجد في الجِسْمِ وهو في حالة سكونه، والحِسُّ قادر على إدراك الميل في الأجسام غير المتحرِّكة وذلك حين نقسر الجِسْمِ ضد ميله الطَّبِيعِي، فإن الزق المنفوخ إذا سكن في الماء تحت اليد فإنه يحس منه قُوَّة نحو الاندفاع إلى أعلى برغم سكونه في الماء تحت اليد، كما يحس الميل أيضًا حين يوضع الحجر الثقيل ساكنًا على اليد، وفي ذلك المعنى يقول ابن سينا: «والميل هو المعنى الذي يحس في الجِسْمِ المتحرك، وإن سكن قسرًا أحس ذلك الميل فيه يقاوم المسكن

مع سكونه طلبًا للحَرَكَة، فهو غير الحَرَكَة لا محالة»[1].

ويقسم الفلاسفة الميل إلى أقسام ثلاثة:

الميل الطَّبِيعِي:

وهو ما تحدثه الطبيعة من ثقل يهوي بالأجسام إلى أسفل، ومن خفة تجنح بها إلى أعلى. وذلك مثل هبوط الحجر وصعود النار، فإن حركتهما إلى أعلى وإلى أسفل إنما تتم بتوسط هذا الميل الطَّبِيعِي.

الميل النَّفْساني (أو الميل الشعوري):

وهو ما تحدثه النفس من الاندفاعات الإرادية في النبات وفي الحيوان. وجهة هذا الميل: إما على الاستدارة كما هو الشأن في حَرَكَة الأفلاك، أو إلى جهة واحدة كما في النبات، أو جهات مختلفة كما هو شأن الحركات المختلفة باختلاف الإدراك عند الإنسان.

الميل القَسْرِي:

وهو ما يحدث من تأثير خارج عن ذات الجِسْمِ كحَرَكَة المجذوب أو المدفوع أو المقذوف[2]. وهذا الميل القَسْرِي هو الذي أحله ابن سينا محل نظريَّة الوسط الأرسطيَّة في تفسير حَرَكَة المقذوف، تلك النَّظريَّة التي

(١) الشِّفاء: الإلهيات، ص٣٨٣ (ط مصر)، وأيضًا الطبيعيات ص١٥٤-١٥٥، (ط طهران)، والإشارات بشرحي الرازي والطوسي: ج١ ص٨٢-٨٣، والرازي: المباحث المشرقِيَّة ج١ ص٢٨٤.

(٢) الإشارات: شرح الرازي والطوسي ص٨٣، الشهرزوري: رسالة الشجرة الإلهية (القسم الطبيعي) لوحة رقم ١١٨ (مخطوط)، والشريف الجرجاني: شرح المواقف ج٥ ص٢٠٢-٢٠٣.

قامت في وجهها عقبات لم تستطيع أن تتخطاها.

٥- أصول نظريَّة الميل القَسْرِيّ:

ولكن هل نظريَّة الميل القَسْرِيّ نظريَّة سينوية خالصة، أو أن ابن سينا قد سبق إلى هذه النَّظريَّة من قبل؟

الحقيقة أن ابن سينا في هذه النَّظريَّة مسبوق بأسلاف إسلاميين وغير إسلاميين فالفارابي في: «عيون المسائل» أشار إشارة -تكاد تكون كافية- إلى هذه النَّظريَّة، مستعملًا نفس المصطلح الذي استعمله ابن سينا من بعده، وذلك حين يقول: «والجِسْمِ الذي يكون فيه الميل الطَّبِيعِي لا يتأتى فيه الميل القَسْرِيّ، لأنه متى كان في طبعه الميل الدوري لا يجوز أن يقبل الميل المستقيم، وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم، وللفلك بطبعه الميل المستدير»[١].

والفارابي وإن كان حديثه في هذا النَّصّ يدور حول إثبات الحَرَكَة المستديرة للفلك، ونفى الحَرَكَة المستقيمة عنه لأنها حَرَكَة لا تدوم ولا تستمر ومِن ثَمَّ فهي أليق بعالم الكون والفساد، كما يدور حديثه أيضًا عن استحالة اجتماع الميلين في الجِسْمِ الواحد، أقول: إن حديث الفارابي هاهنا وإن لم يكن مسوقًا بقصد إثبات الميل القَسْرِيّ إلَّا أنَّه -على كل حال- يدلنا على السبق في مشكلة الميل القَسْرِيّ.

وإذا ما رجعنا للوراء قليلًا أدركنا أن الفارابي -بدوره- مسبوق

(١) المجموع للفارابي ص٥٣-٥٤.

أيضًا في هذا الصدد ب «يحيى النحوي»[1]. الفيلسوف المسيحي، وأحد شراح أَرِسْطُو، والذي كان له دور كبير في تعديل النظريات المَشَّائِيَّة عند الفلاسفة المسلمين: لقد ناقش يحيى النَّظريتين اللتين قيلتا في تفسير حَرَكَة المقذوف -في شرحه لكتاب أَرِسْطُو في السماع الطَّبِيعِي- وبدا له ما فيهما من تهافُت وفجاجة، وقد أنفق في نقدهما وردهما حظًا عظيمًا. وهنا نلتقي

(١) قال عنه الشهرزوري: «يحيى النحوي الإسكندراني الملقب بالبطريق، كان من القدماء نصرانيًا فيلسوفًا، قال أبو علي في حقه: هو المموه على النصارى لأنه صنف كتابًا رد فيه على أفلاطون وأرسطو حين همت النصارى بقتله. وأكثر ما أورده الغزالي في التهافت من تلك الكتب، وله تصانيف كثيرة، ومنه أخذ الطِّبّ خالد بن يزيد بن معاوية. وقيل: يحيى النحوي إسكندراني كان في أيام معاوية وعثمان، اشتغل بكتب الأوائل والتبحر فيها من الفلسفة، وقد طبهما وخدمهما» نزهة الأرواح وروضة الأفراح (انظر ترجمته ليحيى النحوي) «مخطوط». ويذكر الشهرزوري في نفس الموضع، وابن النديم في الفهرست ص٣٤١ (ط مصر) أن يحيى هذا قد شرح السماع الطبيعي لأرسطو، وأن هذا الشرح قد ترجم للعربية. ومما يجب ملاحظته أن يحيى الذي يرد ذكر اسمه في شرح الطبيعة لأرسطو (من ترجمة إسحاق بن حنين) مع الشراح الآخرين: ابن السمح، ومتى بن يونس، وأبي الفرح بن الطيب -ليس هو يحيى النحوي وإنما هو يحيى بن عدي المتوفى سنة٣٦٤هـ- (تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب الطبيعة لأرسطو ص٢٢).

بيد أن بينيس يذكر في مقاله: الشعر والميتافيزيقا عند أبي البرَكَات (بالإنجليزية) ص١٢٨ هامش رقم١٨ أن أفكار يحيى بن عدي في مشكلة الحركة على وجه العموم وبالذَّات «حركة المقذوف» -في شرحه لطبيعة أرسطو- كانت تعبر عن آراء يحيى النحوي، بل ما زاد الأول على أن عرض أفكار الثاني في صياغة جديدة، ومن هنا اعتمدت على يحيى بن عدي في تصوير موقف يحيى النحوي الذي كان نقطة تحول في نظريَّة المقذوف. لأن شرح يحيى النحوي على كتب أرسطو والتي عرفها العرب من قبل قد فقدت تمامًا.

ينظر في هذا: Pin'es: Etudes sur Awhad Al Zaman P. ٥٢.

بتلك اللمحات النَّقدِيّة التي نقلها لنا يحيى بن عدي والتي تضع أيدينا -في غير شك ولا ارتياب- على سبق هذا الفيلسوف النصراني للشيخ الرئيس في هذه المشكلة التي نحن بصددها.

فأما فيما يتعلق بنظريَّة التعاقب فقد تساءل يحيى عن سبب رجوع الهواء عن جنبتي المرمى وقد دفعه السهم إلى جهة الأمام: «لأنه كان يجب أن يندفع الهواء الذي أمام السهم ويتحرك أمامه، سيما والهواء يتحرك مدى بعيدًا من أيسر حَرَكَة، فما باله دفع إلى أمام فتحرك إلى خلف من غير شيء صدمه!! وما باله حين تحرك إلى خلف لم يتفرق ويذهب يمنة ويسرة!! بل اجتمع في أصل ثم دفع إلى أمام كمأمور امتثل ما أمر به!!»[١].

وأمَّا نظريَّة الوسط فهي ليست -عنده- ذات ثراء فلسفي يجعلها جديرة بالقبول، لأننا لو حركنا الهواء حَرَكَة قوية ثم وضعنا فيه سهمًا فإن هذا المتحرك لا يستطيع حمل السهم فضلًا عن دفعه للأمام.

ونظريَّة الوسط -فيما يرى يحيى- لا تجعل اتصال المحرك بالمتحرك أمرًا ضروريًا، لأن الهواء المتحرك إذا كان هو العِلَّة في الحَرَكَة فماذا بقي من أمر الملامسة بين المحرك والمتحرك!!.

وبعد أن يناقش يحيى هاتين النَّظريتين ويسقطهما معا من الاعتبار، يطرح تصورًا جديدًا في المشكلة يذهب فيه إلى رأي مخالف تمامًا، وهذا التَّصَوُّر يعتبره بعض الباحثين تعديلات مست قلب النَّظريَّة الميكانيكيَّة في

(١) أرسطو: الطبيعة شرح يحيى ج١ ص٢٧٠ (ترجمة إسحاق بن حنين).

الفلسفة الأرسططاليسيَّة[١]، وفي هذا التَّصَوُّر الجديد يقول يحيى: «فينبغي أن يقال: إن قوته (أي قُوَّة المتحرك) تحصل من الرامي في المرمى لا جِسْمانيَّة، تبلغ به هذا المدى ثم تبطل»[٢]. وواضح هنا أن يحيى يلغي نظريَّة الوسط ونظريَّة التعاقب، ويستبدل بهما نظريَّة الميل التي سلف القول فيها.

وإذًا فأمر ظاهر غاية الظهور أن هاهنا تأثيرًا وتأثرًا واضحين بين يحيى النحوي وبين الشيخ الرئيس: اتفاق في رفض نظريتي التعاقب والوسط، واتفاق في المنطلقات التي تم على أساسها هذا الرفض، ثم اتفاق في التَّصَوُّر المطروح كبديل للتصور المرفوض. وزعم التأثير والتأثر بين هذين الفيلسوفين في هذه المشكلة ليس قائمًا على مجرد تلمس الأشباه والنَّظائر في الفلسفتين، بل لأن كتب يحيى النحوي قد ترجمت إلى العربِيَّة بما فيها شرحه للسماع الطَّبِيعِي لأَرِسْطُو[٣]. ولأن للفلاسفة المسلمين اطلاعًا ومعرفة -لا ريب فيهما- بكتب هذا الفيلسوف وأفكاره. وإذا كان الشهرزوري قد قرر -منذ هنيهة- أن الإمام الغزالي متأثر في كتابه «تهافُت الفلاسفة» بكتب يحيى النحوي[٤]، على ما بينهما من تنافر في المذاهب والمعتقد، أفيستبعد أن يكون ابن سينا -وبينه وبين يحيى النحوي من الانتماء إلى أَرِسْطُو والتمذهب بفلسفته وشائج قربى وصلات رحم- أولى بهذا التأثر وأجدر؟!.

(١) Revue des etudes Juives tome 3, 1938.

(٢) أرسطو: المصدر السابق ص٣٧١.

(٣) ابن النديم: الفهرست ص٢٥٠ تحقيق جوستاف فلوجيل.

(٤) مقال للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان: الغزالي ومصادره اليونانية في كتاب مهرجان الغزالي ص٢٢١.

٦- وأبو البَرَكَات البغدادي:

في هذه المشكلة -يحدثنا كل هذه الأحاديث التي التقينا بها عند الشيخ الرئيس وعند يحيى من قبله: فقد عرض للنظريات التي قيلت في تعليل حَرَكَة المقذوف ورفض منها نظريتي التعاقب والوسط، وارتضى النَّظريَّة التي ترى أن القاذف يعير المقذوف قُوَّة تحدث فيه استمرار الحَرَكَة واتصالها في زمان معين محدود(٥).

واقتفاء أبي البَرَكَات أثر ابن سينا في هذا الصدد أمر يفرض نفسه فرضًا، فلقد تأثر به في ترتيب الموضوعات وإيراد الحجج، وترجيح مذهب بعينه. أمَّا لب الفكرة وصميمها فإن كلا منهما قد استعاره من يحيى في فلسفته النَّقدِيّة التي واجه بها الموقفين: الأفلاطوني والأرسطي في هذه المشكلة.

وإذا ما تجاوزنا التأثير والتأثر الباديين -بوضوح- في هذا الجانب الشكلي، وجدنا لدى فيلسوفنا شيئًا من الجديد تجاوز به الموقف السِّينَوِيّ في هذا الصدد، بحيث نستطيع أن نتوسم تغايرًا في وجهات النَّظر إزاء مفهوم الميل القَسْرِيّ، وهو تغاير يمكن من ملاحظة الفروق الدقيقة التي تجعل هذا المفهوم عند أبي البَرَكَات يعتمد على أساس كان مجهولًا تمامًا لدى الشيخ الرئيس.

إن ابن سينا حين وجه سهام نقده لنظريَّة الوسط الأرسطيَّة ذكر أن هذه النَّظريَّة لا تفسر لنا علة اشتداد القُوَّة المحركة في وسط المسافة التي يجري فيها المقذوف، ثم أخذها في الضعف والتنقص بعد ذلك، لأنه لو

(٥) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص١١٢-١١٥.

كان الهواء هو علة الحَرَكَة -حسبما تقرر هذه النَّظريَّة- لكان الأولى أن تشتد هذه الحَرَكَة منذ البداية ثم تأخذ في الضعف والاضمحلال كلما اطرد تقدمها بعد ذلك. وقد كان للمشائين هنا تعليل يفسر اشتداد الحَرَكَة في الوسط بتخلخل الهواء الذي يجري فيه المقذوف بعد أن يتسخن بكثرة الاحتكاك المتتالي عليه، وثمتئذ يتسخن الهواء فيترقق قوامه ويلطف، ويصبح أخف وأسهل لأن يندفع فيه الهواء الحامل للمقذوف[١]. وابن سينا لا يرى في هذا التَّعليل مبررًا كافيًا في تفسير هذه الظاهرة، لأن الهواء المخلخل إما أن يكون هو الهواء المحيط بالجِسْمِ المقذوف والحامل له أو يكون هو الهواء الموجود أمام الجِسْمِ المقذوف. وبتعبير ابن سينا: «إما أن يكون الهواء النافذ أو المنفوذ فيه».

أمَّا الهواء الأول فإنه وإن كانت تتم فيه الحَرَكَة أسرع وأسهل، ضرورة أن التخلخل يلطف قوام الهواء ويرققه، إلَّا أننا لا ننسى أن قدرة هذا الهواء على حمل الأشياء تصبح أقل وأضعف مما كان عليه حاله قبل أن يتخلخل، ذلك أن الهواء حين يتسخن فإن أجزاءه تتباعد فيما بينها، ونتيجة لذلك يكبر حجم الهواء وفي ذات الوقت تقل قدرته وتضعف عن حمل الأشياء. ومعنى ذلك أن الجِسْم المقذوف حين يندفع في الهواء المخلخل الموجود أمامه لابد أن يسقط على الأرض.

وإذا كان الهواء المخلخل هو الهواء المنفوذ فيه فالإشكال قائم أيضًا لأن التخلخل حاصل له منذ بداية الحَرَكَة إلى منتهاها،

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات ص١٥٤.

فلم كان التخلخل في الوسط أشد تأثيرًا في قوامه وتخفيفه، ولم يكن كذلك في ابتداء الحَرَكَة؟!(١).

وقد كان على ابن سينا –وقد رفض التَّعليل المَشَّائي لهذه الظاهرة– أن يقدم لنا من جانبه تفسيرًا مقنعًا تنقطع معه التَّساؤلات، لأن هذه الظاهرة تفرض نفسها سواء في النَّظريَّة الأرسطيَّة (نظريَّة الوسط)، أو النَّظريَّة التي تبناها ابن سينا وهي: نظريَّة الميل القَسْرِيّ. وقد أحس الشيخ الرئيس أن هذه الظاهرة مستعصية على التفسير حتى في نظريته الأثيرة لديه، ومِن ثَمَّ حاول تلمس الحلول والتعاليل ليزيل عن نظريَّة الميل القَسْرِيّ هذه ما قد يقف حجر عثرة في طريقها، وقد تمخضت محاولته عن افتراض: أن الحك المتكرر على الجِسْمِ المقذوف يحدث سخونة متكررة، وهذه السخونة هي التي تخلخل بها الهواء المنفوذ فيه، لكن يصاحب هذا الحك المتكرر ضعف متدرج في القُوَّة التي استعارها الجِسْم من القاذف، بيد أن الآثار الناشئة من توالي الحك على الجِسْمِ تسبق الآثار الناجمة عن ضعف هذه القُوَّة المستفادة من القاذف، وذلك في المرحلة الأولى من الحَرَكَة، ويترتب على ذلك أن آثار الحك المنتجة للتسخين والتخلخل، والمنتجة –بالتَّالي– لاشتداد قُوَّة التحريك، تظهر في الوُجود أوَّلًا قبل ظهور الآثار المترتبة على ضعف القُوَّة المستفادة في الجِسْمِ(٢).

(١) المصدر السابق ص١٥٥.

(٢) نفس المصدر السابق ص١٥٥–١٥٦، ونلاحظ أن ابن سينا يذكر هذا التعليل على سبيل التجويز والاحتمال لا على سبيل القطع والتأكيد، فقد عقب على هذا التعليل بقوله: «على أنا لا نعول في ذلك على هذه العلة كل التعويل وإن كان قد يجوز أن يكون ذلك

لكن إذا كان الأمر كذلك فما الذي يجعل هذه القُوَّة المشتدة في الوسط تبدأ في الاضمحلال وتأخذ في الضعف حتى تبلغ مبلغًا تعجز فيه عن دفع المقذوف وتحريكه؟ ولم لا تستمر هذه القُوَّة -بعد اشتدادها- مطردة على وتيرة هذا الاشتداد إلى ما لا نهاية؟. هنا يحدد ابن سينا سببين وراء هذا الضعف المطرد في الميل القَسْرِيّ أو في القُوَّة التي أفادها القاذف للمقذوف فمقاومة الوسط الذي يجري فيه المتحرك، والميل الطَّبِيعِي المضاد للميل القَسْرِيّ هما سبب الضعف والتنقص في هذا الميل الغريب المجتلب في الأجسام المدفوعة(١).

أمَّا أبو البَرَكَات فيرى أن البعد المتدرج في الزَّمان للمقذوف عن قاذفه أو عن مصدر القُوَّة أو الميل القَسْرِيّ فيه هو سبب ضعف هذه القُوَّة أو هذا الميل، لأن العِلَّة المحركة في الحقيقة هي القاذف، أمَّا القُوَّة المستعارة فهي بمثابة العِلَّة القريبة أو المباشرة لهذه الحَرَكَة، فبعد المقذوف عن علته الحقيقِيَّة يفقد هذه القُوَّة قدرتها على البقاء والاستمرار، ومقاومة الوسط إن هي إلَّا عامل ثانوي في الموضوع يساعد على اضمحلال الحَرَكَة وبطلانها. يقول أبو البَرَكَات: «وأمَّا لم تبطل (هذه القُوَّة)؟ فلبعدها عن علتها يستولي البطلان عليها، وتستحيل في زمان كما حدثت في زمان، وتعين على بطلانها مقاومة ما

من إحدى معينات العلل المزيدة في الوسط». أمَّا فخر الدين الرازي فقد استمسك بهذا التعليل كسبب مقطوع به في اشتداد الميل القسري، المباحث المشرقِيَّة ج١ ص٢٩١.

(١) ابن سينا: المصدر السابق ص١٤٩.

يخرقه لها، ولذلك تراها تضعف في يوم الريح أسرع إذا كانت معارضة أو في مقابلها، وفي الماء تبطل أسرع منها في الهواء»[١].

ولعل أبا البَرَكَات حين أهمل التَّعليل السِّينَوِيّ في اشتداد الميل القَسْرِيّ وضعفه، إنما كان يذهب في نقد الفلسفة المَشَّائيَّة إلى أبعد مدى ممكن، ذلك أننا قد نعلم أن المَشَّائين حين أنكروا فكرة الخلاء استدلوا على هذا الإنكار باستحالة الحَرَكَة في الخلاء، لأنه لو أمكن أن تكون حَرَكَة في خلاء لما كان هناك سبب أو علة لأن تنتهي هذه الحَرَكَة أو تتوقف، لأن التَّعليل المَشَّائي -والذي ارتضاه ابن سينا- لتوقف حَرَكَة المقذوف هو مقاومة الوسط للميل القَسْرِيّ مما يترتب عليه ضعف هذا الميل وبطلانه في نهاية الحَرَكَة، سواء كان هذا الوسط هواء أو ماء، والخلاء لا وسط فيه لا هواء ولا ماء، فلا يجد المقذوف فيه مقاومة تضعف من قُوَّة حركته أو تبطلها. ومما استدل به المَشَّاءون كذلك على استحالة الحَرَكَة في الخلاء أنَّه لا يمكن أن نتبين مبدأ الحَرَكَة ولا منتهاها في الخلاء، لأن الخلاء متجانس ومتشابه تمامًا، فليس ثمة مبرر لأن تتوقف الحَرَكَة في بعض هذا الخلاء دون البعض الآخر، ومعنى ذلك أن الحَرَكَة مستحيلة في الخلاء لأنها تفقد فيه مقومات وجودها وحصولها.

وإذا كان أبو البَرَكَات سوف يأخذ الاتِّجاه المضاد هاهنا فيقول بفكرة الخلاء ويؤمن بها فإن عليه أن يهمل المفهوم المَشَّائي في تعليل بطلان حَرَكَة المقذوف وأعني به: مقاومة الوسط، لأن أبا البَرَكَات حين يجوز

(١) المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص١١٤-١١٥.

الحَرَكَة في الخلاء ويجوز توقفها وبطلانها فإن ثمة تساؤلًا يفرض نفسه وهو: ما علة ضعف الحَرَكَة وتوقفها في هذا الخلاء المتجانس الذي لا وسط فيه؟ وأمر بدهي أن تكون فكرة «مقاومة الوسط» غير واردة هاهنا، لأن لا وسط في الخلاء، ومِن ثَمَّ نستطيع أن ندرك لماذا هجر أبو البَرَكَات «مقاومة الوسط» كعلة ذات شأن كبير في أمر الميل القَسْرِيّ عند ابن سينا ولجأ إلى فكرته التي طالعنا بها من قبل وهي: أن بعد المقذوف عن قاذفه هو علة ضعف الميل القَسْرِيّ وبطلان حَرَكَة المتحرك به.

ويبقى هنا تساؤل على جانب غير قليل الأهميَّة: هل هذا التَّعليل الذي طالعنا به فيلسوفنا هو من تأمله الذَّاتي أو مما ارتضاه من مذاهب فلسفية سابقة عليه؟

الحقيقة أن الفلسفة النَّقدِيّة ليحيى النحوي قد لعبت دورًا كبيرًا في اتِّجاه أبي البَرَكَات هاهنا بل كان فيلسوفنا في هذا المشكلة أشد ارتباطًا وأقوى تأثرًا بفلسفة يحيى النحوي من الشيخ الرئيس. ذلك أن ابن سينا وإن كان قد نفض يديه من النَّظريَّة المَشَّائيَّة في تفسير حَرَكَة المقذوف وارتضى نظريَّة الميل القَسْرِيّ متأثرًا في ذلك كل التأثر بيحيى النحوي، إلَّا أنَّه ما لبث أن عاد إلى المذهب المَشَّائي في تفسير ضعف الميل القَسْرِيّ وبطلانه ملتزمًا بما يتأدى إليه هذا التفسير من استحالة الحَرَكَة في الخلاء، ثم استحالة الخلاء في نفسه كفكرة ذات وجود حقيقي. أمَّا أبو البَرَكَات فقد التقى مع يحي النحوي حين قرر هذا الأخير أن الحَرَكَة القَسْرِيّة ممكنة الحدوث في الخلاء وأنها تبطل لا بمقاومة الوسط، وإنَّما لفقدها لعلتها

المحركة جريًا على القاعدة المَشَّائيَّة القائلة: علل الأعدام أعدام العلل[1].

ولكن هل متابعة أبي البَرَكَات ليحيى هنا لأنه يلتقي معه في موقف نقدي ضد الفلسفة المَشَّائيَّة أو لأنه متأثر به ومقتف لآثاره؟ ومهما قيل من أن أبا البَرَكَات حين يرضى عن مذاهب فلسفية قديمة فإنما يرضى عنها لأنها تتفق مع منهجه في التأمل والاعتبار الذَّاتيين، وبغض النَّظر عن مصدر هذه المذاهب، فإن تأثر فيلسوفنا بيحيى النحوي في هذا الموقف بكلِّ أبعاده وأعماقه، وبابن سينا في طريقة العرض والحوار والاختبار، أمر لا يمكن لأي باحث أن يتجاهله أو يغض الطرف عنه.

٧- وحدة الحَرَكَة وكثرتها:

وقد ارتبط بمشكلة اتصال المحرك بالمتحرك مشكلة أخرى كان لفيلسوفنا فيها موقف مضاد للفلسفة المَشَّائيَّة، وهي المشكلة المسماة بالسُّكون بين الحركتين المتضادتين. وقبل أن نعرض الموقف المَشَّائي والموقف النَّقدِيّ عند أبي البَرَكَات في هذه المشكلة، نعرض لأمر آخر ذي أهميَّة بالغة في هذا الصدد، يتعلق بالحَرَكَة من حيث وحدتها وكثرتها. فمتى يمكن أن يقال: إن حَرَكَة ما حَرَكَة واحدة أو حَرَكَة كثيرة؟.

إن وحدة الحَرَكَة تتوقف على أمور ثلاثة: وحدة المتحرك، ووحدة المسافة (المكان)، ووحدة الزَّمان. فإذا اتحدت هذه الأمور الثلاثة

---

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص٦٤، وأيضا:
.Duheme: Le systeme du mond LP. ٣٩٨
.Pines: Etudes Sur Awhad Al Zaman P. ٤٢

فإن الحَرَكَة ثمتئذ تكون واحدة متصلة لا يتخللها سكون يحيلها إلى حركات مُتعَدِّدة متكثرة.

فإذا ما تعدد المتحرك وكان الزَّمان واحدًا فإن الحَرَكَة لا يمكن أن تتصور حالتئذ في مسافة واحدة في ذلك الزَّمان، بل تتعدد المسافات بحيث يترتب عليها تعدد الحركات.

أمَّا تكثر الأزمنة فإنه لا يوجب تكثرًا في الحَرَكَة ما دامت متصلة باتصالها، وذلك مثل أن يتحرك متحرك في مسافة واحدة ليلًا ونهارًا.

لكن تكثر المسافة قد يلزم عنه تكثر في الحَرَكَة وقد لا يلزم عنه ذلك: فقد تكون الحَرَكَة واحدة، ولكنها في نفس الوقت كثيرة بالعرض أو بالغرض، وذلك حين تكون مسافات كثيرة تتصل عليها الحَرَكَة اتصالًا لا يقطع وحدته سكون متخلل بين هذه المسافات المتكثرة، فهذه الحَرَكَة «واحدة من جهة وحدة المسافات بالاتصال، وكثيرة باعتبار تكثر المسافات، إلَّا أن كثرتها تكون عرضية أو فرضية، وهي واحدة باتصالها»[1]. أمَّا إذا لم تتصل الحَرَكَة على مسافة منها بالحَرَكَة على مسافة أخرى فإن الحَرَكَة آنئذ ينقطع اتصالها فتتعدد وتتكثر. وإذًا فإن تكثر المسافات قد تكون معه وحدة في الحَرَكَة وقد لا تكون.

كذلك كثرة المحرك لا تستلزم في الحَرَكَة كثرة ولا وحدة، فقد يحرك جماعة شيئًا واحدًا في مسافة واحدة وزمان واحد، وثمتئذ تكون الحَرَكَة واحدة، لكن حين تنقطع وحدة هذه الحَرَكَة بسكون يحدث بين ثناياها

(١) أبو البَرَكَات: المصدر السابق ص٩٢.

فإنها تغدو في هذه الحالة حركات ينفصل بعضها عن البعض الآخر.

وإذا كانت أحكام الحَرَكَة من حيث الوحدة والكثرة تبدو ظاهرة وواضحة فيما يقع منها في المكان، فإن حَرَكَة النمو والذبول، والوضع والكيف تقاس عليها، وذلك بأن نستبدل المسافة في الحَرَكَة المكانيَّة بما فيه الحَرَكَة -في الأنواع الأخرى- من كم ووضع وكيف. وكون ما فيه الحَرَكَة هاهنا -في هذه الأنواع الثلاثة- واحدًا لا يوجب -أبدًا- وحدة الحَرَكَة فيه ما لم يتصل الزَّمان المصاحب لهذه الحَرَكَة. مثلًا: الشيء الذي يبيض ثم يسود ثم يبيض مرة أخرى، لا تكون حركته حَرَكَة واحدة في البياضين، لأنها غير متصلة في الزَّمان، إذ زمان التَّسَوُّد قاطع وحدتها، وذلك على الرغم من وحدة المتحرك أعني: الجِسْمِ في كيفه، أو كمه ووضعه[١].

ولكن إذا كانت هناك حركتان متضادتان فهل بينهما اتصال أو بينهما سكون؟ وبعبارة أخرى. إذا رمي حجر -مثلًا- إلى أعلى، فهل يقف ويسكن بعد أن تتم حَرَكَة صعوده وقبل أن تبدأ حَرَكَة هبوطه، أو أن الحركتين متصلتان لا انقطاع بينهما بتوقف أو سكون؟

وفي هذا التَّساؤل يكمن جوهر المشكلة التي تُسَمَّى في الفلسفة الطَّبِيعِية: «السُّكون بين الحركتين المتضادتين» وهي مشكلة قديمة يعود الخلاف حولها إلى العصر الإغريقي حيث افترقت وجهات النَّظر في تصور كل من أفلاطون وأَرِسْطُو في هذه المسألة. والمشكلة بوضعها المتسائل

---

(١) ابن سينا: طبيعيات الشِّفاء ص١٣٤ (ط طهران)، وأبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر: القسم الطبيعي ج٢ ص٩٣.

المختلف قد انتقلت إلى الفلاسفة المسلمين، بيد أن الاتِّجاه الغالب فيها كان هو الاتِّجاه الأرسطي المَشَّائي، الذي دافع عنه ابن سينا دفاعًا قويًا، وأضفى عليها من خلال ذاته شيئًا غير قليل من عمق الفكر والنَّظر تمثل في تلك الأدلة التي وقف لها أبو البَرَكَات -فيما بعد- بالمرصاد.

وإذًا فأمر متوقع أن تكون الإجابة عن هذا التَّساؤل إجابة ذات شقين: فأفلاطون وأنصاره ينكرون أن يكون ثمة سكون بين الحركتين المتضادتين. وأَرِسْطُو وأنصاره يثبتون هذا السُّكون بين هاتين الحركتين.

ولكل من الفريقين ألوان من الحجج والبراهين، يطول بنا المقام لو رحنا نتتبعها كلها ونناقشها كلها. لكن لابد لنا من التعرف على الجانب النَّقدِيّ عند فيلسوفنا في هذا الأمر، والتعرف على موقفه الذي ارتضاه لنفسه في نهاية المطاف.

وأول شيء يفاجئنا به أبو البَرَكَات -في هذا الصدد- هو الانتماء المطلق إلى مذهب أفلاطون، والتقيد برأيه الذي صدع فيه بأن: «من توهم أن بين حَرَكَة الحجر علوا المستكرهة بالتحليق، وبين انحطاطه وقفة فقد أخطأ». ومِن ثَمَّ أنحى فيلسوفنا باللائمة على الشيخ الرئيس ذلك الذي حسن ظنه في أَرِسْطُو فقفى على آثاره دون أن يُعرف لأَرِسْطُو في هذا الصدد حجة قوية ولا برهان قاطع، وقد أنكر أبو البَرَكَات على ابن سينا جهده وتكلفه في نصرة المذهب المَشَّائي بحق وبغير حق، لأن القول بالسُّكون وإن كان مشهورًا عن أَرِسْطُو إلَّا أنَّه -حسبما يرى- دعوى لا دليل عليها. ومع هذا فإن ابن سينا قد: «حسن رأيه في ذلك القائل (أَرِسْطُو)، وأراد اتباعه، ونصرة

قوله فتمحل له حججًا، ولفق له أدلة، وطول الكلام فيه ودققه، حتى ضجر السامعون من حسن ظنهم فلم يتتبعوه»[١].

ومما استدل به المَشَّاءون على وجوب السُّكون بين الحركتين المتضادتين:

أولًا: لو أمكن أن تتصل الحَرَكَة الصاعدة بالحَرَكَة النازلة اتصالًا حقيقيًا بحيث لا يتصور -ثمة- سكون يفصل ما بينهما لأمكن أن تنشأ من حركتي الصعود والنزول حَرَكَة واحدة، لأن الاتصال هو مناط الوحدة في الحَرَكَة، والقول بأن الحركتين المتضادتين حَرَكَة واحدة قول واضح البطلان[٢].

ثانيًا: أن الشيء الواحد لا يصح أن يكون مماسًا لغاية ما، ومباينًا لها في نفس الآن، بل لابد أن تكون المماسة والمباينة في آنين. وإذا كان بين كل آنين زمان فمعنى ذلك أن هاهنا زمانًا بين آن الانتهاء في الحَرَكَة الأولى وآن الابتداء في الحَرَكَة الثانية، وهذا الزَّمان لا حَرَكَة فيه فهو زمان سكون[٣].

وعند أبي البَرَكَات أن هاتين الحجتين تشتملان على مغالطات واضحة:

ففي الحجة الثانية: نجد المماسة الأخيرة لحَرَكَة الصعود هي مبدأ زمان الحَرَكَة الثانية، وإذا كانت المباينة لا تتم إلَّا بحَرَكَة، وفي مسافة، وزمان، فمعنى ذلك أن المماسة الأخيرة هي مبدأ ذلك الزَّمان، وهي نهاية

(١) أبو البَرَكَات: المصدر السابق ص٩٤.

(٢) ابن سينا: الشِّفاء الطبيعيات ص١٣٩ (ط طهران).

(٣) نفس المصدر السابق ص١٣٨.

للمسافة الأولى وفي ذات الوقت بداية للمسافة التي تقع فيها المباينة. ومعنى هذا أن الآن الذي تقع فيه نهاية الحَرَكَة الأولى تقع فيه كذلك بداية الحَرَكَة الثانية. ويضرب أبو البَرَكَات مثالًا لذلك: النقطة الواحدة التي تكون نهاية خط وبداية خط في وقت واحد: «وكما أن النقطة الواحدة تكون نهاية خط وبداية خط، كذلك يكون هذا الآن في الزَّمان الذي فيه الحَرَكَة على الخطين نهاية الأول وبداية الثاني، فإن الآن في الزَّمان كالنقطة في الخط، وزمان الحَرَكَة مطابق لمسافتها وطرفه لطرفها»(١).

أمَّا الحجة الأولى: فيجيب عنها أبو البَرَكَات بأننا يجب أن نعلم أن تكثر الحركات لا يتوقف على حصول سكون متخلل يحيل الحَرَكَة الواحدة إلى حركات مُتعَدِّدة، بل ثمة أسباب أخرى توجب هذا التكثر، مثل تكثر المسافة، واختلاف جهة الحَرَكَة. فهاتان الحركتان قد تكثرتا باختلاف الجهتين: جهة العلو وجهة السفل لا بحصول سكون بين نهاية الحَرَكَة الأولى وبداية الحَرَكَة الثانية(٢).

وعندي أن أبا البَرَكَات في رده لهذه الحجة، مضطر ومتناقض، لأنه إذا كان قد قرر من قبل -مع ابن سينا- أن الحَرَكَة الواحدة هي الحَرَكَة الواقعة في ثلاثة حدود: متحرك واحد، ومسافة واحدة، وزمان واحد، وأن تكثر المسافات لا يلزم عنه تكثر في الحَرَكَة إذا لم يكن ثمة سكون يقطع اتصال الحَرَكَة على هذه المسافات المختلفة، وأن كثرة الحَرَكَة في هذه

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: القسم الطبيعي ج٢ ص٩٨.

(٢) نفس المصدر السابق ص٩٧.

المسافة كثرة عرضية أو فرضية، وإلا فهي واحدة بالاتصال -أقول: إذا كان اختلاف المسافات في الحَرَكَة المتصلة لا يجعلها -فيما يرى أبو البَرَكَات- حَرَكَة متكثرة، فكيف كان مجرد اختلاف جهة العلو وجهة السفل هاهنا مناط تكثر الحَرَكَة بالرغم من استبعاده لمعنى السُّكون الذي هو العِلَّة الحقيقِيَّة في تكثر الحَرَكَة!!

أمَّا الاعتبارات التي حملت فيلسوفنا على أن ينحاز للمذهب الأفلاطوني في هذا الأمر فلعل أقواها تلك الحجة التي صدر بها حجج النافين للسكون بين الحركتين المتضادتين، وهي حجة تفترض: أن جِسْمًا ثقيلًا -وليكن حجر رحى- مُتَحَرِّكًا حَرَكَة نازلة من عل، وأن هذا الجِسْم في حركته النازلة قد لقي نواة صغيرة مقذوفة إلى أعلى بحيث تصطدم النواة في حركتها إلى أعلى بالجِسْمِ الثقيل في حركته إلى أسفل. وحالتئذ لابد للنواة أن تتغير حركتها فتتبدل من حَرَكَة نحو العلو إلى حَرَكَة نحو السفل. وإذًا فإن قلنا: إنَّه لابد من السُّكون بين حَرَكَة النواة الصاعدة وحركتها الهابطة فقد قلنا بأن النواة قد سكنت حجر الرحى فوقها وأقلته زمنًا ما، وهذا أمر ظاهر البطلان. وإن قلنا: إن حَرَكَة النواة النازلة تتصل اتصالًا مباشرًا بالحَرَكَة الصاعدة فقد قلنا بأنه ليس بين الحركتين المتضادتين سكون[1].

(١) نفس المصدر والصفحة. وهذه الحج قد ذكرها الشهرزوري (في رسائل الشجرة الإلهية: القسم الطبيعي لوحة١٢٦ب مخطوط) على أنها حجة لأبي البَرَكَات صاحب المعتبر، بيد أن هذه الحجة مذكورة في طبيعيات كتاب الشِّفاء. وقد كان هذا الاعتراض الذي طرحه أنصار أفلاطون بمثابة مشكلة بالغة الصعوبة في وجه ابن سينا. وقد بدا هذا واضحًا في محاولته للرد على هذا الاعتراض القوي الذي لم يجد بدًا من التَّسليم معه =

موقف ابن سينا من المشكلة:

وابن سينا وإن كان يذهب مذهب المَشَّائين في إثبات السُّكون بين الحركتين المتضادتين إلَّا أنَّه لم ينهج نفس النهج المَشَّائي في الوصول إلَّا إثبات المطلوب، بل بنى موقفه من هذه المشكلة على اعتبارات أخرى قد لا تلتقي مع الاعتبارات المَشَّائيَّة في هذا الصدد من قريب أو بعيد: فعند ابن سينا أن السبب في هذا السُّكون راجع إلى حدوث ميل جديد في الجِسْمِ غير الميل الذي كان فيه من قبل، فالحركتان سببهما ميلان مختلفان، ميل قسري تحدث عنه الحَرَكَة الصاعدة، وميل طبيعي تحدث بسببه الحَرَكَة النازلة، وهذان الميلان لا يمكن أن يجتمعا في الجِسْمِ في آن واحد، لأن غاية الحَرَكَة الصاعدة أو الحد الأخير مما فيه هذه الحَرَكَة، حين يبلغها الجِسْم فإنما يبلغها بهذا الميل، وإذًا فهذا الميل وإن يكن موجودًا مع الجِسْمِ عند وصوله إلى الجهة المطلوبة إلَّا أنَّه ما يلبث أن يتلاشى ويبطل، فيصبح الجِسْمِ عادمًا للميل القَسْرِيّ، وهو في ذات الوقت لما يتجدد له ميله الطَّبِيعِي بعد، ومِن ثَمَّ يسكن هذا الجِسْمِ أو يبقى لحظة ما ساكنًا. ولولا هذا السُّكون لما أمكن أن نتصور أن هاهنا غاية وحدًا أخيرًا بلغهما

= بأن الحصاة تقف وتوقف الحجر، يقول: «أمَّا حديث الحصاة فإنها لا يخلو: إما أن يكون الهواء المندفع أمام الرحى بصرف الحصاة قبل أن تقع بينهما مماسة. وحينئذ يكون ذلك السكون واقعًا في الهواء قبل المماسة وإما ألَّا يكون بحيث يصرفها حتى تلقى حجر الرحى فحينئذ لا يستحيل -وإن كان شنيعًا- أن تتوقف الرحى لاستحالة اتصال الحركتين، ص١٣٩ (ط طهران).

S. Pines: etudes sur Awhad Al Zaman P. 5.

هذا الجِسْمِ المتحرك. ولكن ما إن يسكن الجِسْمِ حتى ينشأ فيه الميل الطَّبِيعِي الذي يعود به هابطًا في حَرَكَة مضادة للحَرَكَة الأولى، لأن هذا الجِسْمِ رغم أنَّه كان مقسورًا بالميل القَسْرِيّ أو الميل الغريب إلَّا أنَّه حين يسكن فإن الميل الطَّبِيعِي يستولي عليه من جديد فيحدث فيه حَرَكَة طبيعيَّة تعود بالجِسْمِ إلى مكانه أو حيزه الطَّبِيعِي. ومِن ثَمَّ ينفي ابن سينا نفيًا باتًا أن يجتمع ميلان متضادان في جِسْم متحرك، بل لا يستولي الطَّبِيعِي إلَّا بعد أن يبطل القَسْرِيّ، وإذًا فثمة سكون بين بطلان الميل الأول واستيلاء الميل الثاني. يقول ابن سينا: «فإذا حدثت حركتان فعن ميلين، وإذا وجد ميل آخر إلى جهة أخرى فليس يكون هو هذا الموصل بعينه، فيكون هو بعينه علة للتحصيل وللمفارقة معًا. بل يحدث لا محالة ميل آخر» ثم يقول بعد ذلك: «ولا تصغ إلى من يقول: إن الميلين يجتمعان، فكيف يمكن أن يكون شيء فيه بالفعل مدافعة جهة أو لزومها، وفيه بالفعل التنحي عنها. فلا تظن أن الحجر المرمي إلى فوق فيه ميل إلى أسفل البتة، بل مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق»[١]. وهكذا تتبلور فكرة الشيخ الرئيس في الخطوات التالية:

أولًا: حَرَكَة الجِسْمِ الصاعد غير حركته وهو هابط، وليس بينهما اتصال بوجه من الوجوه.

ثانيًا: هاتان الحركتان تصدران عن ميلين مختلفين، وبحيث لا يحدث

---

(١) الشِّفاء: الطبيعيات ص١٤١-١٤٢ (ط طهران) وأيضًا: الإشارات بشرحي الرازي والطوسي ج١ ص٨٤. وأيضًا الرازي: المباحث المشرقِيَّة ج١ ص٢٨٨.

ثاني الميلين إلَّا بعد أن ينتهي أولهما تماما.

ثالثًا: آن انتهاء الميل الأول غير آن ابتداء الميل الثاني، الأمر الذي يحدث معه سكون بين هاتين الحركتين.

أمَّا أبو البَرَكَات فإنه منذ البداية يعتنق الرأي المضاد للموقف السِّينَوِيّ، وهو يعجب لكلام ابن سينا الذي لا يعدو طور النصيحة أو الأمر، مع أن المقام مقام حجة وبرهان. وعند أبي البَرَكَات أن في الحجر المرمي إلى أعلى ميلين مجتمعين فيه: ميل قسري هو سبب التحرك إلى فوق، وميل طبيعي موجود بالفعل في الجِسْمِ هو سبب للتحريك إلى أسفل، وغاية ما في الأمر أن الميل الطَّبِيعِي مقهور في الجِسْمِ بحيث لا يظهر إلَّا بعد أن يضعف الميل القَسْرِيّ وتتلاشى آثاره. وحجة أبي البَرَكَات على هذه القضية: أن الجِسْمِين المختلفين في الحجم إذا رميا بقُوَّة واحدة، وتحركا في وسط واحد متجانس، فإننا نلاحظ أن الجِسْمِ الأكبر أبطأ صعودًا من الجِسْمِ الأصغر، ويتساءل أبو البَرَكَات: ما علة هذا الاختلاف في حَرَكَة هذين الجِسْمِين؟ لا يمكن أن تكون العِلَّة راجعة إلى القُوَّة التي حركتهما إلى جهة الفوق، لأننا قد فرضناها قُوَّة متساوية بالنسبة لكل منهما. وكذلك: الوسط الذي يجريان فيه لا يصح أن يكون هو العِلَّة في هذا الاختلاف لأنه أيضًا متساو بالنسبة إليهما. وإذًا فالعِلَّة هي اختلاف الميلين، لأن الجِسْم الأكبر فيه ميل طبيعي مقاوم لحركته إلى أعلى، ولما كان هذا الميل أكبر من الميل الموجود في الجِسْمِ الأصغر كانت مقاومته أقوى وأشد، ومِن ثَمَّ كانت حَرَكَة الأكبر أبطأ صعودًا من حَرَكَة الأصغر. وإذًا: «فالحجر

المقذوف فيه ميل مقاوم للميل القاذف، إلَّا أنَّه مقهور بقُوَّة القاذف. ولأن القُوَّة القاسرة عرضية فيه فهي تضعف لمقاومة هذه القُوَّة والميل الطَّبِيعِيين ولمقاومة المخروق، ولذلك كلما كان المخروق أكثف وأعسر خرقًا كان بطلان ذلك الميل القَسْرِيّ أسرع»(١)، ونخلص من هذا النَّصّ إلى أن الميل الطَّبِيعِي موجود في الجِسْمِ المتحرك مع الميل القَسْرِيّ، إلَّا أن الميل القَسْرِيّ في مبدأ أمره يكون على حد من القُوَّة بحيث يقهر الميل الطَّبِيعِي، لكن وجود الميل الطَّبِيعِي المقهور في الجِسْمِ المتحرك -مع مقاومة الوسط- يسببان بدورهما ضعف الميل القَسْرِيّ، ويظل الأمر هكذا: ضعف يتدرج في ميل، وقُوَّة تتدرج في ميل آخر إلى أن يبطل الميل الطَّبِيعِي الميل القاسر، وهنا تسرع حَرَكَة الميل الطَّبِيعِي للظهور دون تخلل سكون بينهما. وإذًا فوجود الميل القَسْرِيّ في الجِسْمِ وجود عرضي، ومِن ثَمَّ فهو يتلاشى ويبطل من أصله بتأثير الميل الطَّبِيعِي وبتأثير الوسط الذي يجري فيه الجِسْمِ المقذوف، وكلما كان هذا الوسط أكثف وأغلظ كان بطلان الميل القَسْرِيّ أسرع وأيسر. وقد مر بنا أن هذين العاملين هما سبب ضعف الميل القَسْرِيّ في الفلسفة السينوية، وأن أبا البَرَكَات لا يرى فيهما إلَّا عاملين ثانويين، أمَّا العامل الرئيسي -عنده- فهو بعد الجِسْمِ المتحرك عن علة الحَرَكَة ومصدرها الحقيقي.

وهكذا: فإن الميلين المتعارضين -فيما يرى فيلسوفنا- يجتمعان في الجِسْمِ الواحد المتحرك، وبحيث يستولي الميل الثاني (الطَّبِيعِي) على

(١) المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص١٠٠.

الجِسْمِ حال ضعف الميل الأول عن التحريك دون أن يكون ثمة سكون متخلل بين هذين الميلين أو ما ينشأ منهما من الحركتين المتضادتين. والظنون وحدها -مع خداع البصر فيما يرى أبو البَرَكَات- هي التي تحكم بوجود مثل هذا السُّكون[١].

وإذا كان ابن سينا قد أقام فكرته في وجوب السُّكون على امتناع الميلين، فإننا نعتقد أن كلامه -في هذه المشكلة- يشوبه شيء كثير من الاضطراب والغموض، ذلك لأنه قد سلف له أن علل الحَرَكَة القَسْرِيّة بقُوَّة يستفيدها المتحرك، وأن مصادمات الهواء المتتالية على الجِسْمِ المتحرك تبطل هذه القُوَّة شيئًا فشيئًا. فإذا قرر الشيخ بعد ذلك: «أن هذه القُوَّة كلما ضعفت، قوي عليها الميل الطَّبِيعِي حتى تبطل هذه القُوَّة، ويمضي المرمي نحو جهة ميله الطَّبِيعِي»[٢]. أفلا يفهم منه أن هذا الميل الطَّبِيعِي يكون مصاحبًا لتلك القُوَّة المطردة في التنقص والبطلان، وثمتئذ يصبح الميلان: الميل القَسْرِيّ والميل الطَّبِيعِي مجتمعين في الجِسْمِ المدفوع!!

وموضوع آخر حرص فيه الشيخ على أن ينص على أن الميل الطَّبِيعِي يبطل تمامًا حين يستولي على الجِسْمِ ميل آخر ينبعث فيه عن غيره، ومِن ثَمَّ لا يجتمع هذان الميلان في الجِسْمِ، لكنه ما تكاد تبلغ عباراته نهاية هذا النَّصّ حتى تثبت من جديد هذا الذي نفاه أولًا من اجتماع الميل القَسْرِيّ مع الميل الطَّبِيعِي، يقول: «وقد يكون (الميل) من طباعه، وقد يحدث فيه

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) ابن سينا: طبيعيات الشِّفاء ص١٥٤ (ط طهران).

من تأثير غيره، فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول (القَسْرِيّ)، فيعود (الطَّبِيعِي)، ثم يقول في نهاية هذا النَّصّ: «وكلما كان الميل الطَّبِيعِي أقوى كان أمنع لجِسْمه عن قبول الميل القَسْرِيّ، وكانت الحَرَكَة بالميل القَسْرِيّ أفتر وأبطأ»[١]. إن هذا الاضطراب البادي في فكرة ابن سينا عن الميل الطَّبِيعِي والقَسْرِيّ قد لفت نظر شارحه فخر الدِّين الرازي فأشار إليه في غير ما موضع وقد ألقى تعليقه على نظريَّة الشيخ هذه في شرحه على الإشارات ضوءًا كافيًا على هذا الاضطراب الذي وقعت فيه عبارات الشيخ. يقول الرازي: «فاعلم أن هذا الكلام فيه إشعار ما يجوز اجتماع الميلين إلى جهتين في الجِسْمِ الواحد لأن البطء في الحَرَكَة القَسْرِيّة إذا كان معلول الميل الطَّبِيعِي، والعِلَّة واجبة الحصول حال حصول المعلول، لزم حصول الميل الطَّبِيعِي حال حصول الحَرَكَة القَسْرِيّة الحاصلة عند الميل القَسْرِيّ»[٢]. والحق أن ابن سينا حين يعلل ضعف الميل القَسْرِيّ باشتداد الميل الطَّبِيعِي فإن القول باجتماع هذين الميلين القَسْرِيّ والطَّبِيعِي في الجِسْمِ المتحرك يصبح أمرًا لازمًا لا محيص عنه، وبدون القول باجتماع هذين الميلين فإن ظاهرة ضعف الميل القَسْرِيّ تغدو هاهنا فاقدة للتعليل الصَّحيح لهذا الضعف المطرد.

ثم يتساءل أبو البَرَكَات: إذا كان السُّكون الواقع بين الحركتين المتضادتين لا يصاحبه ميل قسري لأن هذا الميل قد بطل وانتهى، وإلا

(١) الإشارات والتنبيهات بشرحي الرازي والطوسي ج١ ص٨٢-٨٣.

(٢) المصدر السابق ص٨٥.

لما وقف هذا الجِسْمِ وسكن، ولا ميل طبيعي، لأنه لم يحدث بعد، وإلا لكان قد بدأ حركته نازلًا إلى أسفل، أفلا يجب القول بأن هذا السُّكون يستمر على حاله هكذا فيظل الجِسْمِ ساكنًا لا يتحرك لأن القوتين: القَسْرِيّة والطَّبِيعِية قد تكافأتا إزاء هذا الجِسْمِ!! أو يقال: إن الجِسْمِ حالتئذ غير مصاحب لا للميل القَسْرِيّ ولا للميل الطَّبِيعِي فما الذي يخرجه إذًا عن حالة السُّكون إلى حالة الحَرَكَة!! وإذًا فما هي علة هذا السُّكون الحاصل بين الحركتين، وأمر الجواب عن هذا التَّساؤل لا يخرج عن أحد فروض ثلاثة: القُوَّة القاسرة، أو مقاومة الوسط، أو القُوَّة الطَّبِيعِية.

أمَّا الفرض الأول فإنه لا يكفي لتعليل حدوث هذا السُّكون، لأن القُوَّة القاسرة لا تزال تضمحل فتستمر على نهج الانتقاص حتى تستولي القُوَّة الطَّبِيعِية في نفس الآن الذي انتهت فيه القُوَّة القاسرة، أو كما يقول أبو البَرَكَات: «فيكون آن انتهائه في الصعود هو الذي تكافآ فيه، وذلك الآن بعينه مبدأ زمان انحطاطه».

وأمَّا الفرض الثاني فإنه: «لا وجه لبقاء المقاومة زمانًا، لأنه إنما ينسلخ على الاستمرار، ولو كان مقاومة المخروق هي التي تضعفه وتبطله لقد كان في وقت السُّكون لا يبقى خارق ولا مخروق. فما الذي يضعفه إذًا ويغلب الطَّبِيعِي عليه؟».

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالفرض الثالث، «لأن الطَّبِيعِي ينشأ متزايدًا حتى يقاوم ويقهر، فإنه لا يبقى على حال واحدة زمانًا، بل

يستمر في التزيد كما قيل في نقصان الآخر»[١].

وحسبما يرى ابن سينا فإن لهذا السُّكون سببًا، وهو: «أن يكون المحرك يفيد قُوَّة غريبة يتحرك بها الجِسْمِ، وبتوسطها يفيد قُوَّة مسكنة، وهو أمر كالمضاد للميل، وصورة مضادته أنَّه أمر غريب به يحفظ الجِسْم مكان ما هو فيه»[٢]. ومعنى هذا التَّعليل أن المحرك يفيد المتحرك الميل القاسر وبتوسط هذا الميل يفيده قُوَّة تسكنه في مكانه الطَّبِيعِي، وطبيعة هذه القُوَّة تشبه أن تكون على الضد من طبيعة الميل القاسر، لأن طبيعة الميل القاسر تحريك الجِسْمِ ودفعه في اتِّجاه الحَرَكَة. أمَّا طبيعة القُوَّة الناتجة عن هذا الميل أو القُوَّة المتوسطة -على حد تعبير ابن سينا- فهي تسكين الجِسْمِ في المكان الذي بلغه في نهاية الحَرَكَة. وعلى ذلك فالقُوَّة التي يمنحها المحرك للجِسْم -عبر ميله القاسر- هي العِلَّة في تسكين الجِسْمِ المتحرك بهذه القُوَّة القاسرة، ومِن ثَمَّ تغدو هذه القُوَّة عينها علة لبطلان الميل القاسر. ومرة ثانية تتضارب أفكار الشيخ إزاء تحديد العِلَّة التي تنهي أثر الميل القَسْرِيّ وتبطل حركته، لأنه في حديثه عن مشكلة الخلاء قرر أن سبب الميل القَسْرِيّ وإبطاله هو مقاومة الوسط الذي يجري فيه المتحرك بهذا الميل. وأنه «لولا مصادمات الهواء المخروق للقُوَّة القَسْرِيّة لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفَلَك»[٣].

(١) المعتبر في الحِكمَة ج٢ (القسم الطبيعي) ص١٠٢.

(٢) الشِّفاء: الطبيعيات ص١٣٩ (ط طهران).

(٣) ابن سينا: المصدر السابق ص٥، وأبو البَرَكَات: المعتبر ج٢ ص١٢٠، وصدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة مجلد١ ص٢٥٢.

وهنا قرر أن القاسر يفيد المتحرك قُوَّة مسكنة تحدث للجِسْم سكونًا واستقرارًا -في زمن ما- في الجهة التي ينتهي إليها المتحرك.

٨- ونظريَّة أبي البَرَكَات في اجتماع الميلين في الجِسْمِ المتحرك تلقي بظلالها على مشكلة أخرى كان رأي فيلسوفنا فيها نقطة تحول حاسمة من الفيزيقا الأرسطيَّة إلى الفيزيقا التي قررها علم الطبيعة المتطور بعد ذلك.

هذه المشكلة هي مشكلة الإسراع في سقوط الأجسام: فالملاحظ أن الجِسْم الساقط المتحرك بالميل الطَّبِيعِي تبدأ حركته بطيئة ثم تأخذ في الاشتداد والإسراع المتتالي حتى تبلغ أشدها قبيل المكان الطَّبِيعِي الذي يسكن فيه الجِسْم المتحرك. بينما تظهر لنا الملاحظة أيضًا أن حَرَكَة هذا الجِسْمِ -وهو صاعد- تكون على العكس، فيما يتعلق بالإسراع المطرد من حركته وهو هابط، لأن الحَرَكَة الصاعدة تبدأ في إسراع متزايد ثم ما تلبث أن تبدأ في الضعف والاضمحلال بعد ذلك. فما هو سر الاختلاف بين حركتي الجِسْمِ في حالي صعوده وهبوطه؟

لقد كان للفلسفة المَشَّائيَّة -إزاء هذا التَّساؤل- تعليلان:

تعليل أرسطي يرجع ظاهرة الإسراع المطرد في الجِسْمِ الساقط إلى زيادة تحدث في وزن هذا الجِسْمِ كلما اقترب ودنا من الأرض التي هي المكان الطَّبِيعِي لسكونه وتوقفه.

وتعليل لشراح أَرِسْطُو يفسر هذه الظاهرة بالترقق المستمر في طبقات الهواء الموجود بين الجِسْمِ المتحرك وبين الأرض، لأن كثافة هذا الهواء

هي التي تعاوق الميل الطَّبِيعِي وتمانعه»[١].

أمَّا أبو البَرَكَات فإنه لا يتعرض لهذين التَّعليلين لا بنقد ولا برد، وكأنهما عنده ساقطان من الاعتبار. ومِن ثَمَّ فهو يفسر ظاهرة الإسراع المتتالي المطرد في الجِسْمِ الهابط بعد صعوده بأن الميل الطَّبِيعِي حين يستولي على الجِسْمِ المتحرك يأخذ في إبطال الميل القاسر شيئًا فشيئًا، وكلما بطل حد من حدود الميل القاسر نشأ حد من حدود الميل الطَّبِيعِي، ومِن ثَمَّ فإن الميل الطَّبِيعِي حين يبدأ في تحريك الجِسْمِ فإنه يبدأ ضعيفًا، لأن بقِيَّة من الميل القاسر لا تزال متلبسة بالجِسْمِ، وبرغم أن هذه البقِيَّة ليست من القُوَّة بحيث تستطيع دفع الجِسْمِ أو تحريكه إلَّا أنها ذات أثر موجود بالفعل في مقاومة الميل الطَّبِيعِي الذي استولى على الجِسْمِ. لكن كلما اشتد ضعف هذه البقِيَّة من الميل القَسْرِيّ، اشتدت قُوَّة الميل الطَّبِيعِي وازدادت حَرَكَة الجسم حدًا جديدًا من حدود السرعة. وهكذا تأخذ مراتب السرعة في الازدياد المطرد وتتضاعف حدودها وتتصاعد حتى يبلغ الجِسْم ذروة اشتداده في سرعته عند المكان الذي يسكن فيه. يقول أبو البَرَكَات: «وأمَّا ضعف الهبوط فلأنه أول قُوَّة الميل الطَّبِيعِي، من حيث يستولي الميل الطَّبِيعِي يتولى إبطال ما بقي من قُوَّة الميل القاسر أولًا فأول حتى يبطل فتبطل مقاومته، فلذلك يكون أشد الميل الطَّبِيعِي في آخره، وأشد الميل القَسْرِيّ في أوله»[٢].

(١) duhem, Le systeme d monde. I, P3888.

وأيضًا: Pinces: Etudes Sur Awhad Al Zaman. R. E. J. IV P. note .284

(٢) المعتبر في الحِكمَة ج٢ (القسم الطبيعي) ص١٠١.

لكن إذا استطاع تعليل أبي البَرَكَات هذا أن يفسر لنا ظاهرة الإسراع المتدرج في القُوَّة والشدة في حَرَكَة الجِسْمِ الساقط بعد صعوده بالميل القَسْرِيّ، فإن هذا التَّعليل يفقد معناه بالنسبة لحَرَكَة الجِسْمِ المرمي من أعلى مباشرة دون أن يكون عائدًا من حَرَكَة صاعدة، فالجِسْم المرمي من عل ترى فيه نفس هذه الظاهرة، أعني بطء بداية الحَرَكَة ثم اشتدادها واطرادها في هذا الاشتداد بعد ذلك حتى تبلغ الحيز الطَّبِيعِي وذلك على الرغم من غيبة الميل القَسْرِيّ وما يخلفه من بقِيَّة منه تقاوم الميل الطَّبِيعِي في مبدأ حركته. وبهذا تظل هذه الظاهرة بحاجة إلى التَّعليل من جديد.

وقد فطن أبو البَرَكَات إلى هذا الاعتراض الوارد فقرر أن علة اختلاف الحركتين في الإسراع هو اختلاف سبب الميل القاسر عن سبب الميل الطَّبِيعِي فالميل القاسر سببه أو علته المحدثة له ليست متصلة به، بل هي منفصلة عنه تمامًا، ومِن ثَمَّ فالمتحرك بالميل القَسْرِيّ يعدم العِلَّة المجددة لاستمرار هذا الميل المحرك، فلا يتجدد في المتحرك به ميل بعد ميل، بل كلما ضعف فيه حد ضعف فيه الحد الذي يليه ثم الذي يليه وهكذا. أمَّا الميل الطَّبِيعِي فسببه موجود في المتحرك يجدد له ميلًا بعد ميل، ويمده بميل كلما ضعف في ميل، ولا تزال الميول تشتد وتترى، والحَرَكَة تزداد سرعة بعد سرعة حتى يصل المتحرك إلى حيزه الطَّبِيعِي[١].

ونخلص من نظريَّة أبي البَرَكَات في الأجسام الساقطة من أعلى إلى أن حَرَكَة الجِسْمِ الساقط إذا كانت تالية لحَرَكَة صاعدة وعائدة عنها فإن

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص١٠١.

علة تزايد الحَرَكَة هو تلك البقِيَّة من الميل القَسْرِيّ الذي كان مستوليًا على الجِسْمِ إبان حركته الصاعدة، وذلك بالإضافة إلى الميل الطَّبِيعِي الذي تعاوقه هذه البقِيَّة في مبدأ أمره. أمَّا إذا كانت حَرَكَة الجِسْمِ الساقط مبتدأة من أعلى دون أن تكون تالية أو عائدة من حَرَكَة صاعدة قبلها فإن العِلَّة حالتئذ هي الميل الطَّبِيعِي الموجود بالفعل في الجِسْمِ المتحرك، وما يترتب عليه من ميول متتالية تحدث هذا الإسراع المطرد. ومِن ثَمَّ يقرر أبو البَرَكَات: أن بطء بداية الحَرَكَة التَّالية للميل القَسْرِيّ الصاعد أكثر من بطء بداية الحَرَكَة التي لا تكون تالية لهذا الميل، لأن بطء الحَرَكَة الأولى ناتج عن سببين: بقِيَّة الميل القَسْرِيّ، والميل الطَّبِيعِي المتدرج. فالتأثير الناشئ عنهما لابد وأن يكون مزدوجًا في هذه الحَرَكَة، ولذلك كانت أكثر بطئًا من الحَرَكَة الأخرى.

ومهما يكن من شيء فإن نظريَّة أبي البَرَكَات -هاهنا في هذا المجال- كانت حدًّا فاصلًا بين الفيزيقا الأرسطيَّة والفيزيقا الحديثة: فقد تضمنت هذه النَّظريَّة -لأول مرة- دحضًا صريحًا للقانون الأساسي في الطبيعة الأرسطيَّة، القائل: «إن القُوَّة الثابتة (الميل الطَّبِيعِي في مشكلتنا هذه) تنشأ عنها حَرَكَة ثابتة»[1]. وهذا القانون يقيم علاقة تناسب طردي بين القُوَّة وبين ما ينتج عنها من حَرَكَة، بحيث كلما زادت القُوَّة زادت الحَرَكَة، وكلما ثبتت ثبتت.

وأكبر الظن أن هذا القانون الرئيسي في الفلسفة الأرسطيَّة هو الذي اضطر المَشَّائين عمومًا لأن يفسروا ظاهرة ازدياد السرعة في حَرَكَة الجِسْمِ الساقط بازدياد ينشأ في وزن الجِسْمِ كلما أخذ سمته نحو حيزه الطَّبِيعِي،

(١) Duhem: Le systeme du monde I. P. 85.

وأمر ضروري أن يترتب على الازدياد في وزن الجِسْمِ ازدياد في ميله المحرك، وبالتَّالي ازدياد في سرعة الحَرَكَة الناجمة عن هذا الميل، وواضح أن هذا التفسير المَشَّائي يتسق تمام الاتساق مع هذا القانون الأساسي في الفلسفة الطَّبِيعِية الأرسطيَّة.

وقد غاب عن أذهان المَشَّائين رصد العلاقة المتغيرة أحيانًا بين القُوَّة المحَرّكَة الثَّابتة وبين ما ينتج عنها من حَرَكَة تطرد فيها مراتب الإسراع وتتلاحق، ولم يفطنوا إلى القصور البادي في هذا القانون الأساسي حين واجه ظاهرة سقوط الأجسام وازدياد مراتب السرعة في حركاتها.

وأبو البَرَكَات حين يفسر هذا الإسراع المتلاحق في الجِسْمِ الساقط فإنه بتفسيره هذا إنما يذهب إلى الضد في القانون الأرسطي، وذلك حين يصوغ نظريته السابقة في هذا النَّصّ العلمي المهم، يقول أبو البَرَكَات: «وإنَّما ذاك لأن سبب الميل ومحدثه في القاسر انفصل عنه فلم يحدث فيه ميلًا بعد ميل، فيخلف عليه بدل ما يضعف من الميل بالمقاوم. ومبدأ الميل الطَّبِيعِي موجود في الحجر (الساقط) يمده بميل بعد ميل، ولذا ترى الكرة إذا قاربت أن تنقضي حركتها من ضربة، يجتهد الضارب في أن يلحقها بأخرى لتبلغ الغاية، والميل الطَّبِيعِي مبدأه غير مفارق فلا يزال يوجهه حتى يبلغ به الحيز الطَّبِيعِي. وكلما حركت القُوَّة في المسافة القريبة عن الطبع (أي البعيدة عن الحيز الطَّبِيعِي الذي يسكن فيه المتحرك في نهاية الحَرَكَة) أحدثت فيه ميلًا بعد ميل فتتزايد بذلك قُوَّة الميل مهما استمرت الحَرَكَة.

لكن بطء البداية الطَّبِيعِية إذا تلت القَسْرِيّة أكثر إذا لم تكن تالية لها»[١].

وإذا كان هذا النَّصّ قد ألغى -لأول مرة- القانون الأساسي في علم الدِّيناميكا القديم، فإنه يتضمن -لأول مرة أيضًا- القانون الرئيسي في الدِّيناميكا الحديثة. والذي يتلخص في أن القُوَّة الثابتة قد تحدث عنها حَرَكَة متزايدة السرعة أو -بتعبير أدق- معجلة السرعة. وهو نفس قانون الجاذبية الذي سيكتشفه -فيما بعد- العالم الطَّبِيعِي الإنجليزي: إسحاق نيوتن[٢]، فعند نيوتن أن الجاذبية الأرضية -التي هي القُوَّة المحركة للجِسْم الساقط- تسبب لهذه الأجسام عجلة ثابتة المقدار، تزداد فيها السرعة في كل ثانية من زمن الحَرَكَة، بحيث تتضاعف حدود الإسراع مع تتالي آنات الزَّمان المصاحب لهذه الحَرَكَة[٣].

وإذًا فثمة التقاء -بل تطابق- بين ما قرره أبو البَرَكَات من أن الميل الطَّبِيعِي يحدث في الجِسْمِ الساقط ميلًا بعد ميل مما يترتب عليه تزايد في سرعة حَرَكَة هذا الجِسْمِ وبين ما قرره نيوتن في قانونه السالف الذكر، فالقُوَّة الطَّبِيعِية أو الميل الطَّبِيعِي عند أبي البَرَكَات تقابله الجاذبية الأرضية عند نيوتن، والميول المتتالية عند أبي البَرَكَات هي عجلة السرعة في الحَرَكَة عند نيوتن.

(١) المعتبر في الحِكمَة ج٢ ص١٠١.

(٢) فيزيقي إنجليزي (١٦٤٣-١٧٢٧)، ومن أعظم علماء القرن الثامن عشر في الفيزيقا والرياضة، وينسب إليه أنَّه أول من استخرج قوانين الحركة الثلاثة وقانون الجاذبية العام. انظر: الموسوعة العربية الميسرة: إشراف الدكتور غربال ص١٨٧٢.

(٣) المصدر السابق ص٥٩١.

وانطلاقًا من هذه المقارنة التي تفضي بالباحث إلى سبق الفيلسوف العربي في هذا المضمار، قرر الدكتور بينيس أن أبا البَرَكَات أول فيلسوف بل أول فيزيائي -في تاريخ العلوم الطَّبِيعِية- يعلل ظاهرة الإسراع المتجدد في حَرَكَة الجِسْمِ الساقط بالحدث المستمر المتتالي، المنبثق عن الميل الطَّبِيعِي الموجود في الجِسْمِ[1].

٩- وهكذا يصبح نص أبي البَرَكَات السالف نصًا غاية في الأهميَّة بالنسبة لتاريخ العلوم ورصد مناحي تطورها وتقدمها، وهو أيضًا في ذات الوقت تعبير صادق عن تحرر هذا الفيلسوف من سيطرة الفلسفة المَشَّائيَّة وسطوتها، وأنه كان جادًا كل الجد في نقد هذه الفلسفة واختبار مضامينها ووضعها على محك النَّظر والتمحيص، ثم هو تعبير صادق عن عبقرية فلسفية ونظر علمي ثاقب كان يستمتع بهما ذهن هذا الفيلسوف، وكم كان غريبًا حقًا أن نرى «نيوتن» مسبوقًا في لب ثورته العلميَّة بفيلسوف شرقي لم يتح له من وسائل التجربة ومناهج البحث ما أتيح لهذا العالم الغربي!!.

* * *

(١) Pines: Abul-Barakat's Poetics and MetaPhysics P. 129.





الفصل الثاني
المكان

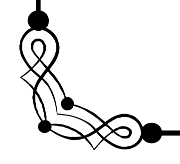
١ - مُقَدِّمة.

٢ - موقف المَشَّائين: الأدلة النَّظريَّة على بطلان الخلاء وموقف أبي البرَكَات منها.

٣- موقف المَشَّائين: الأدلة التجريبية على بطلان الخلاء وموقف أبي البركات منها.

٤ - النهاية واللانهاية في المكان.

٥ - نظرة نقدية.



المكان

١-مشكلة المكان من المشكلات الفلسفيَّة التي لا تكاد توضع على بساط البحث حتى تستحيل إلى معنى معقد غامض كل الغموض، ومفهوم المكان في الفكر الفلسفي ليس أوضح ولا أثبت من مفهوم الحَرَكَة، من حيث إن كلا منهما قد دخله شيء غير قليل من حيرة واضطراب، وهو بهذا أحد المفاهيم الفلسفيَّة التي تبدو أمرًا غاية في البساطة والوضوح، ثم سرعان ما تتبدد هذه البساطة حين يدرك الذِّهن أنَّه أمام مفهوم متشعب النَّواحي والأرجاء، وما يكاد التَّحليل العقلي يستثبت طرفا من مشكلة المكان حتى تتشعب به الاتِّجاهات إلى مشاكل أخرى أشد غموضا وأثرى جدالا ومناقشة من مشكلة المكان ذاتها، وهنا لا مفر للعقل من مواجهة مشكلة الخلاء ومشكلة اللانهاية، لأن الحديث عن المكان حديث موصول بالخلاء واللانهاية بحيث لا نستطيع عزل أحد هذه المفاهيم عن الآخر.

ولعل هذا يفسر لنا سر اهتمام أَرِسْطُو في المقام الأول بأن يورد الظواهر الحِسِّيَّة التي تثبت لنا وجود المكان وتحققه في عالم الأعيان، وكأن المكان أمر غير واضح أو غير ظاهر في ذاته، وعلينا أن نستخلصه استخلاصا من ظاهرة تعاقب الأجسام على المحل الواحد، أو من ظاهرة الحَرَكَة وانتقالها من حد إلى حد، أو من ظاهرة وجود الجِسْمِ وتنقله بين الجهات الست. وأكبر الظن أن أَرِسْطُو لم يكن يريد أن يلقي ظلالا من

الشك والحيرة على معنى المكان في ذاته بقدر ما كان يعنى بالرد على بعض الفلاسفة السابقين الذين أنكروا وجود المكان، على أن طبيعة المكان وما يلابسها من مشكلات فيزيقِيَّة وميتافيزيقِيَّة تقتضي مثل هذا اللون من التدرج في إثبات حقيقته وإنيته.

وقد لا يهمنا أن نذهب مع النَّظريَّة الأَرِسْطية في كل تفريعاتها وأبعادها فيما يتعلق بمشكلة المكان، ذلك لأن الجانب الأكبر في هذه النَّظريَّة جانب نقدي بحت، ولأن أبا البَرَكَات لم يتوقف طويلا أمام فكرة المكان ذاتها، بل دلف منها إلى فكرة الخلاء مباشرة، لأن هذه الفكرة تشكل لب نظريَّة المكان عند أبي البَرَكَات. ومِن ثَمَّ وجدناه لا يطيل النَّظر أمام النَّظريَّة في هذا الصدد بل ينقل المناقشة أو الحوار كله إلى مشكلة الخلاء، حتى إذا ما تحددت الخطوط البارزة في نظريته عن الخلاء عاد فربطها بفكرة المكان ربطا يكاد يجعل منهما معنى واحدا.

وأول ما يطالعنا به أبو البَرَكَات هنا هو توجيه الأنظار نحو المعرفة الأولى أو المعرفة القبلية التي هي المعرفة البسيطة الساذجة السابقة لكل التَّصَوُّرات العلميَّة التَّحليلية، ثم يطالعنا- بعد ذلك- بالتعريفين اللذين ارتضاهما الحكماء والفلاسفة بعد أن قلبوا الأمور على وجهها.

وأول هذين التعريفين هو التعريف الأرسطي الذي يحد المكان بأنه: «السطح الباطن من الجِسْمِ الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجِسْمِ المحوي»[1]. أو كما يقول أَرِسْطُو على وجه الدقة: «فواجب أن يكون

(١) المعتبر في الحكة جـ ٢ ص ٤٣. وأيضا: ابن سينا: النجاة جـ ٢ ص ١٩٢، وطبيعيات

المكان هو نهاية الجِسْمِ المحيط، وهو نهاية الجِسْمِ المحتوى، تماس عليها ما يحتوي عليه، أعني الجِسْم الذي يحتوي عليه المتحرك حَرَكَة انتقال»[١].

أمَّا التعريف الثاني فهو التعريف الأفلاطوني الذي يحد المكان بأنه: «الباطن من الحاوي بأسره الذي يمتلئ بما يملؤه ويخلو مما يخلو منه فيبقى خلاء»[٢].

وإذًا فنحن منذ البداية مع فكرة المكان بين موقفين مختلفين:

موقف أرسطي ينظر إلى المكان نظرة تستبعد معنى العمق أو الفضاء الذي يوجد داخل الإناء مثلا وتبقي –فقط– على معنى السطح في الجِسْمِ الحاوي للشيء، وهنا تركز النَّظريَّة الأرسطيَّة على الفرق بين أن يكون المكان سطحا وبين أن يكون جِسْما، فالمكان حين يكون سطحا لا يكون أبدا جِسْما لا يكون أبدا جِسْما وإن كان ذا تعلق بالأجسام ومعنى هذا أن المكان ليس هو الجِسْمِ الحاوي بل هو الأمر البسيط من هذا الجِسْمِ وهو الذي يُسَمَّى: سطحا، لأن المكان –فيما يرى أَرِسْطُو– لو كان جِسْما، ثم هو في ذات الوقت حاو للأجسام لكان معنى هذا أن جِسْمين يمكن أن يكونا في حيز واحد، أو أن جِسْمين متداخلان، وهذا أمر لانزاع في استحالته

الشِّفاء ص ٦٢ (طهران)، وأيضا: المواقف جـ ٥ – ١٢١، وأيضا عبد الرحمن بدوي: أرسطو: ص ٢١٤، ومُقَدِّمة سانتهليز لكتاب الطبيعة لأرسطو ص ٢٨ (ترجمة لطفي السيد).

(١) أرسطو: الطبيعة جـ ص ٣١٢ (ترجمة إسحاق بن حنين).

(٢) الأيجي: الموافق جـ ص ١٢٩، وأبو البرَكَات: المعتبر جـ ٢ ص ٤٤، وأيضا: بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين ص ٨١ (الترجمة العربية).

وبطلانه. على أن أَرِسْطُو أيضًا يحرص هنا كل الحرص على عزل مفهوم المكان عن مفهوم كل من الهيولى والصورة، وذلك من منطلق أن الهيولى والصورة أمران خاصان بالأشياء، بمعنى أن لكل شيء صورته الخاصة به وهيولاه الخاصة به أيضًا، بينما المكان أمر عام وليس وقفا على موجود دون موجود آخر(١).

أمَّا الموقف الآخر فهو الموقف الأفلاطوني في المشكلة، والمكان في هذا الموقف أمر لا يتعلق بالأجسام ولا بالسطوح لأنه عبارة عن هذا الفضاء الموجود بين أطراف الإناء، والذي أنكرته النَّظريَّة الأرسطيَّة السالفة. فالإناء -مثلا- حين يمتلئ بالماء ويخلو منه فإن الخالي الممتلئ ليس هو السطح الباطن من الإناء، وإنَّما هو هذا العمق أو الفراغ الذي كان يحويه الإناء بين جنباته، وهذا العمق -أو هذا البعد- قد امتلأ بالماء ثم خلا منه فهو بهذه الخصيصة مكان، بل أولى أن يُسَمَّى مكانا من السطح الباطن الذي تؤكد عليه الفلسفة المَشَّائيَّة(٢).

وأمر واضح أن أبا البَرَكَات -منذ بداية الطَّريق- ينحو نحو المذهب الأفلاطوني في هذه المشكلة، فهو يرى أن المكان بعد خال أو هو الفراغ الثلاثي الأبعاد أو قل: خلاء له طول وعرض وعمق، وهنا تلتحم فكرة المكان مع فكرة الخلاء، ولابد من التَّسليم بها حتى تستقيم هذه النَّظريَّة الأفلاطونيَّة وتقف على قدميها. ومِن ثَمَّ جنح فيلسوفنا إلى مشكلة

(١) أرسطو: الطبيعة ص ١٨٥، ١٨٦ (ترجمة لطفي السيد).

(٢) المعتبر في الحِكمَة: جـ٢ ص ٤٤.

الخلاء وانتقل إليها انتقالا مباشرا، لأنها سوف تشكل حجر الزاوية في نظريته عن المكان، يقول أبو البَرَكَات: «فيكون المكان على هذا الرأي هو فضاء له طول وعرض وعمق يمتلئ بجِسْم يكون فيه ويخلو بخلوه عنه، فإن كان هذا يصح في الوُجود، فهو أولى بما ذهب إليه المسمون لمعنى المكان فلينظر فيه»[١].

وقد نعلم أن فكرة الخلاء هذه قد عارضها أَرِسْطُو -والمَشَّاءون من بعده- معارضة صريحة واضحة، بينما انتمى إليها أبو البَرَكَات في قُوَّة بالغة، وهو في هذا يقفي على آثار جالينوس ومعظم الأفلاطونيين المحدثين، ثم يحيى النحوي الذي قد يعتبر رائدًا وملهما لأبي البَرَكَات فيما يتعلق بهذا الأمر[٢]. فما هو إذن موقف المَشَّائين من فكرة الخلاء؟

وقبل أن نجيب عن هذا التَّساؤل نقول: إن الموقف الأرسطي في رفضه لفكرة الخلاء قد اعتمد على استدلالات نظريَّة كما اعتمد -في ذات الوقت- على استدلالات تجريبية، وهما لونان وإن كانا يختلفان من حيث المنهج إلَّا أنهما يلتقيان على أمر واحد في المحصلات النهائية، أعني الالتقاء على رفض الخلاء واستحالته. ولفيلسوفنا على كل من هذين اللونين نقد ورد نعرفهما فيما يلي.

٢-أدلة المَشَّائين النَّظريَّة على نفي الخلاء وموقف أبي البَرَكَات منها:

الدليل الأول: زعم المَشَّاءون أن مفهوم الخلاء ينطبق على مفهوم

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) S. Pines: Revue des etudes Juives Tome III, 1438. P. 6.

الجِسْمِ عند من يقول بأن ثمة في الوُجود خلاء. فمفهوم الخلاء عند القائلين به: الفضاء الطويل العريض العميق، ومعنى هذا أن الخلاء له طول وعرض وعمق. فإذا كان مفهوم الجِسْمِ هو: ما له طول وعرض وعمق، فإننا نكون أمام اسمين لمعني واحد. أو أمام حقيقة يمتزج فيها مفهوم الخلاء بمفهوم الجِسْمِ امتزاجا، بل يصبح الخلاء فيها هو الجِسْم. وهذا الامتزاج بين المفهومين يوقع أصحاب الخلاء في تناقض مع أنفسهم، لأن الخلاء من أخص خصائصه أن يخلو عن الجِسْمِ، فكيف يمكن أن يكون جِسْم خاليا عن جِسْم؟.

هذا الاستدلال -فيما يرى أبو البَرَكَات- استدلال زائف:

أوَّلًا: إن الجِسْمِ عند أصحاب الخلاء ليس هو ما كان ذا طول وعرض وعمق فحسب وإنَّما هو: ما كانت له هذه الأبعاد الثلاثة مع كيفية يناله الحسُّ بها، سواء كانت هذه الكيفية لونا يناله حِسّ البصر، أو حرارة وبرودة ينالهما حِسّ اللَّمس. وأولى الكيوف وألصقها بمعنى الجِسْمِيَّة هو الصلابة أو اللين، أو -بتعبير آخر- الممانعة للخارق، سواء كانت ممانعة قوية وهي التي يقال عنها: صلابة، أو ممانعة ضعيفة وهي التي يطلق عليها: اللين. وقد كانت الممانعة -فيما يرى أبو البَرَكَات- أخص خصائص الأجسام لأن «ما لا يشعر فيه بممانعة أصلا لا يسمونه جِسْما، وهو الذي يسمونه فضاء»[١]. وأَرِسْطُو إنما كان يعني هذا الأمر حين قرر أنَّه «كلما كان الذي بتوسطه تكون الحَرَكَة أخف جِسْمانيَّة وأقل عوقا بل أسهل انخراقا، كان

(١) أبو البَرَكَات البغداي: المعتبر جـ ٢ ص ٥٤.

التدافع أبدا أسرع»[١]. ومِن ثَمَّ زعم أبو البَرَكَات أن الجِسْم يعرف بهذا المعنى في العرف الأول ومشهور اللُّغة «حتى إنهم ربما امتنعوا عن أن يقولوا: إن الهواء جِسْم حتى يشعروا بمقاومته في حركته وجمعه في الأزقاق ونحوها»[٢]. وإذًا فليس كل بعد امتدادي جِسْما، لأنه إذا كان ثمة ممانعة «كان هذا البعد جِسْما، وإلا كان خلاء أو فضاء».

ثانيا: إن خصوم فكرة الخلاء لا يتصورون في الوُجود بعدا امتداديا خاليا عن صفات الأجسام، وكأن كل بعد امتدادي -في زعمهم- جِسْم، بمعنى أن كل موجود ذي أبعاد ثلاثة فهو لا محالة جِسْم، لأن الجِسْم هو: الطويل العريض العميق. ومعنى هذا أن تسميَة الجِسْمِ بهذه الأبعاد الثلاثة إنما تقوم أساسا على بطلان البعد اللا جِسْمي، إذ ما لم يتم للمشائين إبطال وجود موجود ذي أبعاد لا يكون جِسْما، لا يتم لهم تعريف الجِسْمِ بأنه ذو الأبعاد الثلاثة، وإلاكان التعريف غير حاصر وإذن فتعريف الجِسْمِ عندهم مترتب على بطلان الخلاء. وإذا ما ولينا وجهنا شطر مشكلة الخلاء ألفينا الفلسفة المَشَّائيَّة تحيل فكرة الخلاء هذه من نفس المنطلق السالف، أعني استحالة أن يكون ثمة خلاء ولا يكون جِسْمًا في نفس الآن، وكأن المَشَّائين قد أثبتوا شيئا ببطلان شيء «ثم بينوا بطلانه ببطلانه، فكأنهم قالوا: إن كان خلاء موجودا فليس بجِسْم، والجِسْم ليس بخلاء، فإن كان خلاء موجودا

(١) الطبيعة جـ ١ ص ٣٦٥ (من ترجمة إسحاق بن حنين).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

فليس بخلاء»[١]. ويلاحظ أبو البَرَكَات أن هذا القياس فاسد، لأن الحد الأوسط فيه، الذي هو «الجِسْم» وإن كان مأخوذا تاليا في الشرطيَّة وموضوعا في الحملية إلَّا أنَّه لم يؤخذ فيهما بمفهوم واحد حتى يمكن تعدي الحكم من المقدمات إلى النتيجة، وإنَّما قد أخذ فيهما بمفهومين لأنه ما دام قد وجد الخلاء الذي هو فضاء ذو أبعاد ثلاثة فلابد أن يندرج مفهومه -حسب التَّصَوُّر المَشَّائي- تحت معنى الجِسْمِيَّة. أمَّا الجِسْم المأخوذ موضوعا في الحملية فهو: المحسوس الملوس. وأمر ضروري أن يفسد هذا الاستدلال «فلا ينتج على الحقيقة شيئا لأن حده الأوسط ليس بواحد»[٢]، ومعنى ذلك -فيما يرى أبو البَرَكَات- أن المَشَّائين يخطئون الخطأ كله حين يقيمون هذا التلازم في التَّصَوُّر بين معنى البعد ومعنى المادة أو بين المكان وسطوح الأجسام، وأنهم ما استطاعوا أن يقيموا على زعمهم هذا برهانا صحيحا يقوم على أساس من العقل والمنطق. وإذن فلا تثريب علينا إذا ما تصورنا المكان في معزل عن المادة أو المتمكن أو سطوح الأجسام، فنتصوره بعدا مجردا مفارقا للمادة أو -كما يقال- بعدا مفطورا، أي مدركا بالفطرة والبداهة[٣].

وإذا ما وصلنا إلى فكرة البعد المجرد فإننا بذلك نكون أمام الموقف الأفلاطوني في مشكلة المكان، وهو موقف دافع عنه أبو البَرَكَات وتشبث به واعتبره الحق الذي تواضعت عليه بدائه العقول وغرائز النفوس ومِن ثَمَّ

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥٤.

(٣) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات جـ١ ص ٥٥، ص ١٤٨ (طهران): والمعتبر في الحكة جـ ٢ ص ٦٨.

كان عليه أن يبذل الجهد كله لتوضيح الغامض الغريب في هذا الموقف الذي ارتضاه، فلقد نعلم أن أفلاطون قال -في طيماوس- قولته الشهيرة: «إن المكان هو الهيولي»[٤]، وأن أَرِسْطُو قد وقف من هذا القول موقف الغرابة والاستنكار، فكيف تكون الهيولي مكانا على ما بينهما من تباين وتخالف لا سبيل معهما إلى إطلاق أحدهما على الآخر؟! إن الذِّهن إنما يستثبت فيما يستثبت مع معنى المتحرك أنَّه يترك مكانه ويتحرك عنه بهيولاه وصورته معا، وهل معنى هذا إلَّا أن الهيولي قد فارقت مكانا وحلت في مكان آخر! وأن الهيولى التي تحركت أمر غير المكان الذي بقي ثابتا لم يتحرك!!

ولكن فيلسوفنا يزعم أن أَرِسْطُو لم يتنبه لقولة أفلاطون هذه ولم يفهمها على الوجه الذي قصده منها هذا الحكيم. إن ما يهدف إليه أفلاطون هو: أن المكان من المعاني المضافة، لأنه بعد امتدادي محض إذا نظر إليه باعتباره موضعا لا متمكن فيه كان خلاء، وباعتباره موضعا فيه متمكن كان مكانا، وباعتباره موضوعا ومحلا للصورة وللجِسْم المركب منهما كان هيولى.. «والاسم الإضافي للشيء إنما هو له بتلك الإضافة. فهذا البعد الامتدادي هو: الموضع والمكان والخلاء والهيولى بحسب الاعتبارات المذكورة، وبحسب ما دل عليه مفهوم هذه الأسماء في مواضعات القائلين بها»[٥]. فأفلاطون إنما يعني اتحاد المكان والهيولى

(٤) أرسطو: الطبيعة جـ١ ص ٣٤٨ (٢١٤أ) ترجمة إسحاق بين حنين وأيضا: ابن سينا، طبيعيات الشفا ص ٥١ – ٥٣ (ط طهران).

(٥) أبو البرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥٤، ٥٥.

في الطبيعة والنوع لا في الشخص والمعنى، أو «لا في ما به صار هذا مكانا وهذا هيولى، وإنَّما هو واحد في البعدية الامتدادية كما تقول: إن الإنسان وسريره واحد في الجِسْمِيَّة، فهذا مكان للمتمكن، وهذا هيولى لما حل فيه وتركب منه ومن هذه الصورة»[1].

الدليل الثاني: يعترض المَشَّاءون بأنه لو كان الخلاء موجودا بالفعل فإننا نفترض أن ملاء -جِسْما مثلا- يلتقي بهذا الخلاء ويتداخل معه بحيث ينفذ فيه. وهنا نفترض أيضًا أن بعد هذا الخلاء إما أن ينعدم حين يدخل فيه الجِسْم المالئ له أو يبقى هذا البعد الخلائي موجودا مع البعد الملائي النافذ فيه. ومع الصورة الأولى من هذا الافتراض لا يقال ثمتئذ: إن الخلاء مكان، بل المكان هو ما أحاط بالجِسْمِ المالئ من السطوح المجاورة، وليس البعد الذي كان بين نهايات الملاء قبل المداخلة، ومعنى ذلك أن الخلاء لا يمكن أن يكون مكانا أبدا.

أمَّا مع فرض وجود البعد الخلائي ثابتا بعد مداخلة الجِسْمِ المالئ له فها هنا لا مفر من القول بأن بعدين قد تداخلا وهو أمر بيّن البطلان عند المَشَّائين، لأن الأجسام لا يمكن لها أبدا أن يتداخل بعضها في بعض بحيث يصبح الجِسْمان ذوي حيز واحد، وبحيث يكون أحدهما في الآخر تماما، بل لابد من أن يتخلى أحد الجِسْمين للآخر عن مكانه ويتنحى له.

واستحالة التداخل في الأجسام أمر تمليه الفطرة وتوجيه الضرورة العقليَّة، ومِن ثَمَّ كانت هذه الاستحالة مما لا يختلف عليه أحد من

(١) نفس المصدر السابق والصفحة.

فلاسفة أو متكلمين[١]. لكن علة الاستحالة لم تكن محل اتفاق عند هؤلاء المفكرين، بل كانت محل نزاع تباينت فيه وجهات النَّظر تباينا مكن لأبي البَرَكَات من دحض هذا البرهان المَشَّائي وانتزاع الثقة منه.

---

(١) هذا إذا أغضينا الطرف عن رأي شاذ للنظام ذهب فيه إلى جواز المداخلة بين الأجسام، ففي شرح المواقف جـ ٧ ص ٢٣٢: «وصريح العقل ببداهته يأباه (التداخل). وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل وأمَّا النَّظَّام فقيل: إنَّه جوزه، والظاهر أنَّه لزمه ذلك فيما صار إليه من أن الجِسْم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد، إذ لا يعد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها. وأمَّا أنَّه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة؟! فلا يرتضيه عاقل لنفسه، وإن صح أنَّه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله». وعندي أنَّه بالرغم من أن فكرة التداخل هذه تترتب على مذهب النَّظَّام في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ومذهبه في الدفاع عن «لا تناهي القسمة»، وبالرغم من أن هذه الفكرة قد تلتقي من قريب أو بعيد -مع فكرة الكمون تلك التي تجعل الكائنات كامنا بعضها في بعض، وأن آدم -في التحليل العقلي- يكمن فيه كل إنسان سيظهر على مسرح الوجود إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. برغم هذا الاتساق البادي بين هذه النَّظريات الثلاث في فكر النَّظَّام فإنني أستبعد كل البعد أن يقول بتداخل الأجسام ضاربا بالعقل والضرورة والتجربة عرض الحائط.

ولعل في تعبير صاحب المواقف بصيغ التضعيف وقطعه بعدم علمه لنص صريح له في هذا المقام، ما يحملنا على أن نؤكد -مع استاذنا الدكتور سليمان دنيا- أنَّه: إما أن هذا الرأي الغريب تشويه ومسخ للفكر الاعتزالي الذي عبثت به أيدي الزَّمن فصوره خصومه حسب تقلبات الأهواء والأغراض، وإما أن لمفهوم التداخل عند النَّظَّام معنى مغايرا لهذا المعنى الذي يصدم بداهة العقول. انظر: تعليق الدكتور سليمان دنيا على الإشارات: القسم الطبيعي ص ١١٢، والشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ٥٨ (ط. بدران سنة ١٩٥٦م) والدكتور زكي نجيب محمود المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري ص١٤٢.

وإذا كان المعتزلة حين يمنعون تداخل الأجسام فإنما يمنعونه بسبب التحيز المخصوص الذي يكون لجِسْم جِسْم من هذه الأجسام، بمعنى أن لكل حيز من الأحياز كونا خاصا به، يلائم الجِسْم المتحيز فيه ويضاد الأحياز الأخرى، وبمعنى أن الحيز الواحد تختلف أكوانه باختلاف المتحيزات فيه، ولهذا كان اختلاف هذه الأكوان -فيما يرى المعتزلة- هو علة امتناع التداخل واستحالته بين الأجسام- أقول: إذا كانت العِلَّة في امتناع التداخل -عند المعتزلة- هي الأحياز وما يلابسها من أكوان، فإن العِلَّة عند الأشاعرة هي ذوات الجواهر أنفسها لا أمرًا آخر خارجا عنها. يقول شارح المواقف: «وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب إليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه، بل هو لذاتها بالضرورة البديهية»[١].

أمَّا الفلاسفة المشَّاؤون فإن الحيز عندهم -أو الجوهر في ذاته- لا يمنع تداخل الأجسام فيما بينها، وإنَّما يمتنع التداخل -فيما يرون- بسبب الأبعاد الموجودة بين نهايات الأجسام، فالجِسْمان لا يتداخلان لأن طبيعة بعديهما تتأبى على أن ينفذ أحدهما في الآخر، فالبعد مقدار والمقادير لا تتداخل أبدا.

وابن سينا في هذا المقام يقرر أنَّه: لا الصورة ولا الهيولى ولا سائر الأعراض الطارئة على حقيقة الجِسْمِ تمنعه من أن يتداخل مع جِسْم آخر، وأن الذي يمنع ذلك إن هو إلا معنى البعد فيه، يقول الشيخ الرئيس:

(١) شرح المواقف جـ ٧ ص ٢٣٢.

«تنبيه: ما أسهل ما يتأتى لك تأمل أن الأبعاد الجِسْمانيَّة متمانعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جِسْم في جِسْم واقف له غير متنح عنه، وأن ذلك للأبعاد، لا للهيولى، ولا لسائر الأعراض»[١]، وذلك لأن الصُّوَر في الأجسام واحدة، وكذا الهيولى، فهما -بما هما صورة وهيولى- لا يمتنعان على التداخل وإنَّما يمتنعان بسبب ما حل فيهما من المقدارية وبما لهما من أبعاد[٢]. والتنبيه الذي صدر به الشيخ حكمه هذا قد أضفى عليه شيئا غير قليل من معنى البداهة والضرورة، مما دفع العلامة الطوسي إلى أن يظهر هذا الذي لا يكاد يبين من دعوى الضرورة والأولية في هذا النَّصّ، يقول الطوسي: «يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد الجِسْمانيَّة، وكأنه يدعي كون هذا الحكم أوليا»[٣].

ويرى المَشَّاءون أن ثمة إحالة عقلية تنشأ وتترتب لو تصور العقل جواز المداخلة بين الأبعاد:

فأولا: إن معنى تداخل بعدين أن يصير هذان البعدان بعدا واحدا بحيث ينعدم التمييز بينهما تماما، فلا يتصور آنئذ أن بعدا منهما أعظم من بعد، كما لا يتصور أيضًا أن مجموع هذين البعدين أكبر من كل منهما وإلا لما صح أن يكون قد حدث بينهما تداخل، لكن اجتماع بعدين وتداخلهما لابد فيه من التَّسليم بأن مجموع هذين البعدين أعظم من كل بعد بمفرده قبل أن

---

(١) الإشارات والتنبيهات، بشرحي الرازي والطوسي جـ ١ ص ٦٦ (ط الخشساب) والنجاة: القسم الطبيعي ص ١٩٨.

(٢) ابن رشد: السماع الطبيعي ص ٤٠.

(٣) شرح الإشارات: جـ ١ ص ٦٦.

يتداخل مع البعد الآخر، لأن ذلك بمثابة زيادة الاثنين على الواحد، وهذه الزيادة التي تحصل باجتماع البعدين -فيما يرى المَشَّاءون- إنما تعني كثرة في العدد تطرأ من اجتماع البعدين وتنشأ عن تداخلهما، كما تعني -في ذات الوقت- زيادة في العظم أو المقدار تنشأ عن نفس الأمرين السالفين، ومن هنا قرر ابن سينا أَنَّه: «من البين أن كل بعدين اثنين أكثر من بعد واحد، لأنهما اثنان ومجموع، لا لأجل شيء آخر، وكل مجموع بعد أكثر من بعد فهو أعظم منه، لأن العظيم هو الذي يزيد على القدر بقدر خارج عن الشيء، فالعظيم في المقادير كالكثير في الأعداد. وكلما هو أكبر في المقادير قدرا فهو أعظم»[1]. ومعنى ذلك أننا لو سلمنا تداخل البعدين لسلمنا بالضرورة ازدياد الحجم، وازدياد الحجم ينفي معنى التداخل، إذ ليس التداخل إلَّا نفوذ الكل في الكل دون زيادة أو تميز لأحدهما عن الآخر[2]. يقول الطوسي: «فالأبعاد الجِسْمانيَّة هي المخصوصة بالعظم بالذَّات، ولا شك في أن عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما، فإن الكل أعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه»[3].

---

(١) الشِّفاء جـ ١ (الطبيعيات) ص ٥٤. ط طهران.

(٢) يقول ابن سينا: «.... فإنه ليست المداخلة إلاَّ أن تدخل كلية ذات في الأخرى، وليس ذلك الدخول إلَّا أن يلقى أحدهما كل ما قيل إنَّه مداخل فيه، فإن ساواه كان لا شيء من هذا إلَّا وهو ملاق للآخر وإن فصل أحدهما لم يكن داخل كله، بل داخله ما ساواه منه، فحقيقة المداخلة: أن يكون لا شيء من ذات هذا إلا ويلقى ذات الآخر، فلا يبقى شيء لا يلقى الآخر» نفس المصدر السابق جـ ١ ص ٨٣.

(٣) شرح الإشارات جـ ١ ص ٦٦.

وثانيا: لو تصورنا إمكان تداخل الأبعاد لما كان ثمة مانع من أن نتصور دخول العالم كله في حبة الجاروس[١]. لأننا لو تصورنا انقسام العالم إلى أبعاد صغيرة وتصورنا دخول بعد وراء بعد في حبة الجاروس لأمكن تصور دخول كل العالم في هذه الحبة، إذ أول بعد في العالم سوف يداخل حبة الجاروس ويتحد بها، ثم هي -بعد المداخلة- بُعد ولها أن تقبل بعدًا ثانيا وثالثا ورابعا وهلم جرا، وهذا أمر بيّن البطلان بذاته[٢]. وإذًا فافتراض وجود الخلاء يؤدي إلى افتراض جواز التداخل بين الأبعاد، وهو أمر ترفضه الضرورة والبداهة -حسبما يرى ذلك المَشَّاءون- كما يترتب على هذا الافتراض إشكالات عقلية لا تمكن مواجهتها.

وأبو البَرَكَات حين يواجه هذا الاستدلال المَشَّائي إنما يأخذ في الاعتبار الأول أن امتناع تداخل البعدين ليس أمرًا مما تقتضيه الضرورة، فالضرورة إنما تقضي بامتناع تداخل الأجسام، وأمَّا أن ذلك بسبب الأبعاد فهذا ليس أمرًا بينا بذاته، وإلا فكيف غدا سبب الاستحالة هنا محل نزاع بين فريق وفريق! وإذا كانت الضرورة قاضية باستحالة تداخل الأبعاد بصرف

(١) حبة الجاروس هي حبة الذرة أو الدخن ويبدو أن كلمة: جاروس كلمة يونانية معربة، وقد ذكر الدكتور بدوي المقابل الفرنسي لهذه الكلمة في الهامش بالفرنسيَّة، ومقابلها بالعربية هو: الذرة أو الدخن: انظر تعليق عبد الرحمن بدوي على هذه الكلمة في كتاب الطبيعة لأرسطو جـ ١ ص ٤٩٩.

(٢) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٤٥. وأيضا: ابن رشد: السماع الطبيعي ص ٤٠، وأيض: عضد الدين الأيجي: المواقف (بشرح الجرجاني) جـ ٧ ص ٢٣٢.

النَّظر عن معنى الجِسْمِ وعوارضه الأخرى فكيف غفل عنه قوم وقالوا: إن الاستحالة إنما ترتبط بمعنى التحيز؟! وقال آخرون: إنما ترتبط بذوات الأجسام أنفسها؟! وهل الضرورة مما يختلف فيها رأي عن رأي!!

على أن المَشَّائين حين يرتبون على فرض جواز التداخل بين الأجسام إمكان دخول العالم بكلِّ أبعاده في حبة الجاروس فإنما يغالطون في ذلك مغالطة واضحة، لأن هذا الإمكان إنما يترتب لو كان البعد المالئ لا ممانعة فيه من التداخل، فثمة يكون بعد خال تداخل مع بعد خال مثله، أي دخل خلاء في خلاء، ويرى أبو البَرَكَات أن مثل هذا القول وإن لم يؤثر عن أصحاب فكرة الخلاء، إلَّا أن فرضه لا يلزم عليه محال. أما والبعد المالئ ذو ممانعة تتأبى على التداخل فلا يتصور إمكان دخول العالم في حبة الجاروس[1].

وإذًا فها هنا اتِّجاه خاص بأبي البَرَكَات في تعليل امتناع التداخل بين الأجسام، يتميز به عن اتِّجاه كل من المتكلمين والفلاسفة، وهذا إنما يدور حول مفهوم «الممانعة» أو «الصلابة» التي سلف له القول فيها، ومعنى هذا أن الأبعاد -فيما يرى أبو البَرَكَات- ليست علة تحيل تداخل الأجسام. ولكن هل معنى ذلك أن الأبعاد تتداخل فيما بينها عند أبي البَرَكَات؟ نعم. لا مانع لديه من أن يتصور الذِّهن دخول أحد البعدين في الآخر ونفوذه فيه، فليست الأبعاد -بما هي أبعاد- بمتأبية على النفوذ والتداخل، ولكنها تتأبى على ذلك لما يلحقها من صلابة ويحصل لها من ممانعة.

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدرالسابق ص ٥٦.

وعند أبي البَرَكَات أن افتراض تداخل البعدين لا يستلزم تناقضا منطقيا يكمن في أن معنى زيادة الحجم ومعنى التداخل نقيضان لا يثبت أحدهما إلَّا ريثما ينتفي الآخر، فصحيح -كما يقول المَشَّاءون- أن كل بعدين اثنين أكثر من بعد واحد، وصحيح أن العظيم هو الذي يزيد على ما هو أعظم منه بقدر خارج عنه، بيد أن الخطأ كل الخطأ فيما ترتب على هاتين المقدمتين من إلزامات فاسدة، وذلك من ناحيتين:

فأولا: إن الفكرة المَشَّائيَّة هنا تسوي في معنى الزيادة بين مفهومين متغايرين: الزيادة بمعنى الكثرة العددية والزيادة بمعنى العظم في المقدار.

وأبو البَرَكَات إنما يفرق بين هذين المفهومين بحيث يميز بينهما تمييزا لا سبيل معه إلى ترتب أحدهما على الآخر، فإذا كان الاثنان أكثر من الواحد من جهة أن هذين اثنان وهذا واحد أي من الناحية العددية التي هي الكم المنفصل، فلا يلزم أبدا أن يكون الاثنان أكثر من الواحد من الناحية المقدارية والتي هي ها هنا: الكم المتصل؛ فقد يتحد الشيئان بحيث يصبحان شيئا واحدا، وفي ذات الوقت لا يقال عن هذا الشيء الواحد المتحد إنَّه أكثر من الشيئين أو أقل من جهة المقدار والعظم، وإن قيل: إنَّه أقل من جهة العدد. ويضرب أبو البَرَكَات لذلك مثالا بالواحد الذي ينقسم إلى اثنين، فإن هذين الاثنين لا يكونان أكثر من الواحد في المقدار، إ هما من حيث العظم المقداري ليسا إلَّا الواحد[1].

وثانيا: إن قول المَشَّائين: إن العظيم هو الذي يربو على ما هو أعظم

(١) المعتبر في الحكمة جـ ٢ ص ٥٦.

منه ويزيد بقدر خارج عنه قول حق، ولكن من قال: إن تداخل الأبعاد يزيد فيه بعدٌ عن بعد بقدر زائد خارج؟! أليس التداخل هو ملاقاة الكل للكل بالأسر بحيث يغدو البعدان بعدا واحدا لا زيادة فيه لأحدهما عن الآخر؟ وإذًا فليس ثمة بعدٌ زاد على بعد بقدر خارج، وإنَّما البعدان متداخلان في ذاتيهما بحيث يلقى أحدهما جميع ما يلقاه الآخر، فصورة التداخل -إذًا- لا يستطاع أن يميز فيها بين بعد وبعد حتى يمكن أن يقال: إن بعدا فيها أعظم من بعد آخر، كما أنَّه لا يتصور فيها جزء وكل يحكم معه بأن الكل أكبر من الجزء، وزيادة عظم أحد البعدين على الآخر -كما يرى المَشَّاءون- إنما تتصور فيما إذا تلاقي مقداران ولم ينفذ أحدهما في الآخر تماما، فثمة تمكن المقارنة ورصد زيادة العظم في أحدهما على الآخر، أمَّا في صورة التداخل فلا مجال لكل هذه الافتراضات والإلزامات، وإذًا: فالزيادة العددية هي فقط كل ما يمكن أن يقال في معنى التداخل، وهذا أمر مسلم غير مردود، أمَّا الزيادة المقدارية فهذا أمر لا سبيل إليه[١].

وأمر آخر يستمسك به أبو البَرَكَات في معرض نقده لهذه الحجة وهو ما قرره المَشَّاءون أنفسهم في أحكام المقادير من أن النقطة لاحظ لها من العظم المقداري، بل والخطوط أنفسها لاحظ لها من العظم إذا ما تطابقت في اتِّجاه العرض والعمق لا ما إذا اتصل أحدها بالآخر من جهة أطوالها، وكذلك السطوح حين تتلاقى في اتِّجاه العمق لا في اتِّجاه الطول والعرض، وبعبارة أخرى: إن النقطة ليست بذات عظم، ويترتب

(١) نفس المصدر والصفحة.

على ذلك أن ينعدم أمر التمييز بين نقطتين مجتمعتين، فالنقطتان أو النقاط المجتمعة في كل واحد، لا تتميز في هذا الكل نقطة عن نقطة كما لا يتميز هذا الكل المجتمع عن نقطة بذاتها فيه[١]. والخطوط تشارك النقطة في نفي العظم إذا اجتمعت وتلاقت عرضا لا طولا، فلو التقى ألف خط من جهة العرض لكانت خطا واحدا لا سبيل إلى التمييز فيه بين خط وخط ولا بين عظم وعظم، أمَّا إذا التقت في جهة أطوالها فثمتئذ يكون طول أحدهما أعظم أو أقل من الآخر، ومعنى هذا أن الخطوط لا تمتنع على التداخل إذا تلاقت من جهة عروضها، وحكمها في ذلك حكم النقطة في جميع أحوالها.. والأمر كذلك في السطوح إذا تلاقت في جهة العمق فقط لا في جهة الطول والعرض. يقول الطوسي «واعلم أن النقطة لا حصة لها في العظم، فلذلك لا تتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتِّحاد، والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام (أي في امتناع التداخل) ومن حيث العمق والعرض حكم النقطة، والسطوح أيضًا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام ومن حيث العمق حكم النقطة. ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي»[٢].

فإذا كان المَشَّاءون يقرون جواز تداخل الطول مع الطول والعرض مع

---

(١) أرسطو: الطبيعة جـ ٢ ص ٥٤٩. من ترجمة إسحاق بن حنين، وأيضا: ابن سينا: طبيعيات الشِّفاء جـ ١ ص ٨٣ (ط طهران).

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: جـ ١ ص ٦٦ (ط الخشاب).

العرض فليس ثمة ما يحول دون سحب هذا الحكم على العمق، فالعمق ليس إلَّا بعدا ثالثا من نوع البعدين السالفين، ولا يختلف عنهما إلَّا باعتبار إضافي لا يغير من حقيقة بعديته شيئا، والدليل على ذلك أن المكعب -مثلا- تتحد فيه الأبعاد اتحادا يمكن معه تسميَة أي بعد فيه طولا أو عرضا أو عمقا. وهنا ينفذ أبو البَرَكَات إلى نقطة الضعف في الموقف المَشَّائي إزاء هذا الأمر، فهو موقف يعوزه الاتساق المنطقي، بل ويتطرق إليه التناقض والتخالف مع نفسه في موطنين مختلفين: فأما فيما يتعلق بامتناع تداخل المقادير فإن معنى «الأبعاد» لمجردها كان هو العِلَّة في امتناع التداخل واستحالته، وأمَّا فيما يتعلق بأحكام المقادير فإن هذه الأبعاد ذاتها قد كانت مما يجوز عليها التداخل ولا تأباه، سواء كان هذا التداخل في الأطوال والعروض كما نص عليه المَشَّاءون صراحة، أو في الأعماق كما هو لازم لا محيص عنه بناء على أن العمق ليس إلَّا بعدا مثل الطول والعرض. فإذا كان الجِسْم -حسبما يرى المَشَّاءون- ليس إلَّا هذه الأبعاد الثلاثة وكانت هذه الأبعاد مما تتداخل -في بعض أحوالها- فكيف ساغ لهم أن يبتروا الحكم هنا بترا ويمنعوا التداخل بين الأجسام؟ ثم كيف يتسق عندهم أن تقبل الأبعاد التداخل في موطن، ثم تغدو نفس هذه الأبعاد علة لاستحالة التداخل في موطن آخر؟ إن المنطق ها هنا يحتم على المَشَّائين أحد أمرين: فإما أن ينسحب حكم التداخل على الأجسام ويجوز عليها ذلك عقلا، وإن منع مانع منه في الوُجود فبسبب غير معنى البعد، وإما أن يمتنع حكم التداخل على الأبعاد إذا امتنع على الأجسام.. أمَّا أن يكون السبب

الواحد علة للقبول وعلة للمنع فهذا تحكم لا مبرر له.. يقول أبوالبَرَكَات: «وأنتم قلتم: إن كل معنى في الجِسْمين غير كميتهما ومقدارهما لا يمنع ذلك (أي: التداخل)، وإنَّما يمتنع من جهة المقادير. وأول ما جوزتم ذلك إنما جوزتموه في المقادير إذ قلتم: إن مجموع ألف نقطة يتطابق كنقطة واحدة، ومجموع ألف خط. يتطابق كخط واحد منها في المقدار ولم تقولوا: إن مجموع حرارتين كحرارة واحدة ولا غيرها من الصِّفات. ونعم ما فعلتم إذ جوزتموه في الأطوال والعروض والأعماق، فبماذا نفيتموه عن الأجسام وهي مجموع ذلك عندكم؟ «ويخلص أبو البَرَكَات من هذا النَّصّ النَّقدِيّ إلى تقرير مذهبه في مشكلة التداخل فيقول: «فإن التَّصَوُّر الذهني لا يمنع هذا التداخل، فإن امتنع في الوُجود فبسبب، ومعنى زائد على مفهوم البعدين المتداخلين وحيقتهما... ولعمري إن المانع هو غير معنى الطول والعرض والعمق، وإنَّما هو الكثافة والصلابة والمقاومة»[1]. واضح -إذن- أن معنى الصلابة والكثافة والمقاومة -أو إن شئت: المادة- هي العِلَّة وراء استحالة تداخل الجِسْمين أو الأجسام تداخلا يرفع الامتياز الوضعي بينهما، وأن الأبعاد لا تستلزم امتناع التداخل.

وإذًا فالفكرة المَشَّائيَّة التي تبطل الخلاء لأنه بعد يتداخل مع بعد، فكرة باطلة من أساسها وبنفس المقاييس المَشَّائيَّة في معنى الأطوال والعروض والأعماق، فالخلاء -وإن يكن بعدا- يتداخل مع الملاء وإن يكن هذا الأخير بعدا أيضًا. ولأن البعد الخلائي هنا بعد لا مادي أو بعد لا صلابة

(١) المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥٧.

فيه ولا كثافة ولا مقاومة فهو بعد يفقد كل ما يحول دون تداخله مع بعد آخر، ولا ريب في أن نتصوره متداخلا مع البعد المالئ له ومتحدا به، كما لا تثريب علينا إذا رددنا البرهان المَشَّائي الذي يحيل الخلاء انطلاقا من مفهوم استحالة التداخل بين الأبعاد، ذلك المفهوم الذي أوقع المَشَّائين في كثير من الخلط والتناقض والاضطراب.

وعند أبي البَرَكَات أن أَرِسْطُو حين قال بأن الجِسْمين لا يتداخلان فإنما كان يأخذ في اعتباره الجِسْم بمعنى المحسوس، لأن هذا المعنى هو الذي يفهمه جمهور الناس من معنى الجِسْمِيَّة. وكأن أبا البَرَكَات يهدف من تأويله هذا إلى أن أَرِسْطُو حين منع تداخل الأجسام فإنما منعه لمعنى الكثافة والصلابة وهو معنى يتبادر للذهن حين يقال: جِسْم محسوس، فكأن «الابعاد» لم تكن -عند أَرِسْطُو- علة تستحق أن توضع في الاعتبار حين قال باستحالة تداخل الجِسْمين، وأنه حين منع تداخل الجِسْمَين ما كان يقصد البعد الخالي حتى يفهم منه امتناع تداخل الأبعاد على الإطلاق[1].

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة. وانظر أيضًا: جمال المحققين في تعليقه على نص ابن سينا في أن كل بعدين أعظم من بعد، حيث يبدو أثر أبي البَرَكَات في جواز تداخل الأبعاد واضحا وضوحا لا لبس فيه، فقد قال في تفنيد هذا النَّصّ: «إن أراد الأعظمية بحسب المقدار فلا نسلم ذلك إلَّا فيما إذا تلاقي المقداران بدون نفوذ أحدهما في الآخر، وحينئذ بكون كل وجزء، ويكون الكل أعظم من الجزء، وأمَّا إذا التقيا على سبيل النفوذ والتداخل فلا نسلم أنهما أعظم من مقدار واحد، إذ لا يتحقق حينئذ كل وجزء بحسب المقدار. كيف وتوهم ما ذكره يجري في الخطين أيضًا إذا التقيا من جهة العرض إذ لا يصير طولهما أعظم من طول واحد مع جريان ما ذكر فيهما، وكذا في السطحين إذا التقيا من جهة العمق»: ضمن التعليقات الموجودة على هامش طبيعيات الشِّفاء جـ ١ ص

الدليل الثالث:

أمَّا الاستدلال هنا فيدور حول استحالة وجود الخلاء لاستحالة الحَرَكَة بكلِّ أنواعها في الوسط الخالي. وقد مر بنا -في فصل الحَرَكَة- أن المَشَّائين لا يتصورون وقوع الحَرَكَة في الخلاء، لأن الحَرَكَة حالتئذ تغدو حَرَكَة لا متناهية، أو متصلة على نهج الاستمرار والاطراد، وذلك لأن مقاومة الوسط التي هي عماد الأمر في توقف الحَرَكَة عند المَشَّائين معدومة في ساحة الخلاء -وإذا كانت هذه الحجة قد انصبت -في باب الحَرَكَة- على ما يهدف إليه المذهب المَشَّائي من بيان العلاقة الضرورية الحتميَّة بين مقاومة الوسط وما يترتب عليها من اختلاف في سرعة الحركات وبطئها -ثم بطلانها بعد ذلك-، وأن هذه المقاومة هي العِلَّة في كل ذلك، فإن هذه الحجة عينها قد غدت هنا عماد الأمر في رفض فكرة الخلاء من أساسها، ومِن ثَمَّ وجدنا تتبع المَشَّائين -في هذا الاحتجاج- يحيط بكلِّ الأبعاد والاحتمالات التي تنشأ عن معنى الحَرَكَة في الخلاء،

٥٤. «ط. طهران). وصدر الدين الشيرازي أيضًا يكاد يدرج في نفس فكرة أبي البَرَكَات حين يعرض لمشكلة تداخل الأجسام، فالهيولى مع المقدار، أو المادة مع المقدار -فيما يرى صدر الدين- هي التي تمنع من التداخل، بمعنى أن المادة إذا خالطت مقدارا منعته من التداخل والاتحاد بمقدار آخر مخالط للمادة كذلك والعكس صحيح. ويستشهد الشيرازي على صحة نظريته هذه بما يشاهده أهل السلوك في بداية سلوكهم من عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضايق بينها، وبما يروى عن النبي ﷺ من أنَّه رأى ما بين قبره ومنبره روضة من رياض الجنة، وأنه رأى جبريل كأنه طبق الخافقين «فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة»، الأسفار الأربعة مجلد ١، ص ٣٤٠.

وهنا يضطرنا البحث إلى متابعة هذه التفريعات والتشقيقات لكي يتسنى لنا إبراز موقف أبي البَرَكَات وما يمور به من جدال في هذا الصدد:

أوَّلًا: استحالة الحَرَكَة الطَّبِيعِية والقَسْرِيّة في الخلاء: وقد يكون أمرًا لازما هنا أن نميز بين الحركتين الطَّبِيعِية والقَسْرِيّة بأن الثانية منهما حَرَكَة يقهر فيها المتحرك بها ويستكره على أن يترك مكانه الطَّبِيعِي الذي يتحرك إليه ويسكن فيه بطبعه، فهي حَرَكَة طارئة بسبب خارج عن ذات المتحرك، ومعنى الطروء في هذه الحَرَكَة مما يشير إلى أن حَرَكَة طبيعيَّة غير طارئة تكون من تلقاء المتحرك، تعود به إلى حيزه الطَّبِيعِي حين تزول الحَرَكَة القَسْرِيّة ويزول سببها الطارئ، فثمة تلازم يقضي بأن الحَرَكَة القَسْرِيّة لا تحدث إلَّا بعد حدوث حَرَكَة طبيعيَّة، إذًا ما دام معناها أنها الخروج بالمتحرك قسرا عن مكانه الطبيعي -سواء كان خروجا عن طبع المتحرك كتحريك الحجر جرا، أو كان خروجا ضد طبع المتحرك مثل تحريك الحجر قذفا إلى أعلى، ومثل تسخين الماء أيضًا[1]. -فقد كان لا محالة سكون سالف في هذا المكان الطَّبِيعِي نشأ عن حَرَكَة طبيعيَّة من تلقاء المتحرك. وإذًا فالحَرَكَة القَسْرِيّة لابد أن تجيء تالية لحَرَكَة طبيعيَّة سالفة. ولهذا قرر أَرِسْطُو: «أنَّه يجب ضرورة متى كانت حَرَكَة قسرا أن تكون أيضًا الحَرَكَة الطَّبِيعِية، وذلك أن الحَرَكَة القسر خارجة من الطبيعة، والحَرَكَة الخارجة عن الطبيعة إنما هي من بعد الحَرَكَة الطَّبِيعِية، فواجب متى لم يكن لكل واحد من الأجسام الطَّبِيعِية

(١) ابن سينا: طبيعيات الشِّفاء ص ١٥٣ (ط طهران).

بالطبع حَرَكَة ألا يكون له ولا واحد من سائر الحركات الباقِيَّة أصلا»[(١)].

أمَّا استحالة الحَرَكَة الطَّبِيعِية في الخلاء فلأن كل حَرَكَة تستلزم -فيما تستلزم- مبدأ ومنتهى، ينتقل المتحرك بها من الأول إلى الثاني لأنه أكثر مناسبة له من الأول، فالجِسْم الثقيل -مثلا- يتحرك بالحَرَكَة الطَّبِيعِية من أعلى إلى أسفل لأن جهة السفل أنسب له من جهة العلو، وعلى العكس من ذلك نرى الجِسْم الخفيف يتحرك إلى جهة العلو طلبا للأكثر مناسبة وملاءمة لطبعه. وأمر واضح أن يكون بين المبدأ والمنتهى للمتحرك حَرَكَة طبيعيَّة تمايز وتخالف، وإلا لما تحرك من أحدهما واتجه إلى الآخر واستقر فيه، والخلاء وسط متجانس لا سبيل فيه إلى التمييز بين مبدأ ومنتهى، أو بعبارة أخرى: لا تكون فيه جهة مقصودة بالطبع ولا متروكة بالطبع، ويترتب على هذا أن لا حَرَكَة ولا سكون طبيعيين في الخلاء.

وإذا كان وجود الجِسْم المتحرك في الخلاء أمرًا لا سبيل إليه فالخلاء أيضًا أمر لا سبيل إلى إثباته. يقول أَرِسْطُو في هذا كله: «فكيف يمكن -ليت شعري! - أن تكون حَرَكَة بالطبع، والخلاء لا فرق فيه أصلا وهو غير متناه؟! وذلك أن من جهة ما هو غير متناه فليس يكون فيه فوق ولا أسفل ولا وسط أصلا، ومن جهة ما هو خلاء فليس يخالف فيه الفوق الأسفل. فكما أن لا شيء لا اختلاف فيه البتة كذلك أيضًا ما ليس بموجود (لعله يعني أن اللاموجود هو الذي لا اختلاف فيه) والخلاء أمر غير

(١) الطبيعة: جـ ١ ص ٣٦١ ((ترجمة إسحاق بن حنين).

موجود وعدمٌ، فإن هذا هو الظن به»[١]. وإذا استحالت الحَرَكَة الطَّبِيعِية في الخلاء استحال معها وقوع الحَرَكَة القَسْرِيّة فيه أيضًا لما سلف من ضرورة ترتبها وتوقفها عليها.

وعند أبي البَرَكَات أن في هذا الجزء من الدليل المَشَّائي مغالطة نشأت من قول المَشَّائين: «لا اختلاف في الخلاء» فقولهم هذا يوهم أن مبدأ الحَرَكَة ومسافتها ومنتهاها كل ذلك واقع في هذا الوسط المتجانس وأصحاب فكرة الخلاء ما قالوا: إن كل ما في الوُجود خلاء، وأن جِسْما واحدا يروح ويغدو فيه ذاهبا وعائدا «أو متحركا في موضع منه وساكنا في موضع آخر حتى تلزم هذه الشناعة ويبطل الخلاء»[٢]. والذي عناه القائلون بالخلاء هو مسافة الحَرَكَة دون مبدئها ومنتهاها، لأن المبدأ والمنتهى أشياء من قبيل الملاء، إذ الخلاء لازم للحَرَكَة من جهة أن الجِسْم إنما يتحرك في فراغ، أمَّا أن الجِسْم يبدأ حركته في خلاء وينتهي منها في خلاء فهذا أمر مستبعد وليس محلا للنزاع بين الفريقين.

والإحالات العقليَّة التي رتبها المَشَّاءون إنما تلزم أصحاب الخلاء لو كان المتحرك فيه ليس معه متحرك آخر، وهذا أيضًا مستبعد ومحل اتفاق كذلك. وإذًا: فليس الخلاء هو كل ما في الوُجود حتى يلزم أن يكون مبدأ الأجسام المتحَرِّكَة ومنتهاها واقعين في الوسط الخلائي المتجانس،

(١) المصدر السابق: جـ ١ ص ٣٦٢، وأيضا: ابن سينا: الشِّفاء جـ ١ (الطبيعيات) ص ٥٩، وأيضا: فخر الدين الرازي: المباحث المشرقِيَّة جـ ١ ص ٢٣١.

(٢) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٦٠.

وحتى تلزم إحالة الحَرَكَة من امتناع التمايز بينهما، بل ثمة ملاء وموجودات تبدأ منها الحَرَكَة وتنتهي إليها، وهي -أعني الحَرَكَة- فيما بينهما لا تثريب علينا إذا تصورنا لها نفوذا أو سيرا في الخلاء... يقول أبو البَرَكَات: «فإن ما عنه (المبدأ) وما إليه (المنتهى) أشياء موجودة في الخلاء الكُلِّي (يقصد الخلاء المحيط بالعالم) مع جملة الموجودات الأخرى، وما فيه الحَرَكَة (أي المسافة) بين ما عنه وما إليه هو -أو بعضه- الخلاء المدعى أن فيه حَرَكَة»[(١)]. وينتهي أبو البَرَكَات إلى أن في هذا الاستدلال «مغالطة في قولهم في الخلاء حيث أوهموا أن تلك الحَرَكَة لذلك المتحرك في وحده وليس معه غيره، ولو كان كذلك لقد كان باطلا، لكنه ليس كذلك ولم يُدَّع بل في الوُجود السماوات والأرض وما بينهما والخلاء. فالمتحرك يتحرك عن شيء إلى شيء يخالفه في طبع أو حالة أخرى، والخلاء في مسافته التي فيها حركته بين ما منه وما إليه»[(٢)].

وعندي أن نقد أبي البَرَكَات هذا مما لا تطمئن إليه النَّفْس، فما زال أبو البَرَكَات يخاصم في أصل الدعوى وهي: هل تحدث الحَرَكَة في الخلاء أو لا تحدث؟ وقد كان على فيلسوفنا إما أن يبرهن على جواز حدوث الحَرَكَة -جملة- في الخلاء، أو يوافق المَشَّائين على امتناعها. أمَّا أن يفصل داخل معنى الحَرَكَة بين مفهوم المسافة من ناحية، ومفهوم المبدأ والمنتهى من ناحية أخرى، ثم يضيف الأول للخلاء بينما يجعل الثاني من

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص ٦٠.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

قبيل الملاء فهذا مما يلفت النَّظر إلى ضعف ظاهر في محاولة أبي البَرَكَات لنقد الموقف المَشَّائي هنا. ولقد نفهم هذا الضعف في الروح النَّقدِيّة لأبي البَرَكَات من عباراته التي اختتم بها مناقشته لهذه الحجة، تلك التي يطغى فيها أسلوب الهجوم والاتهام على أسلوب النقد العلمي الهادئ، فقد قال معقبا على نقده السابق: «فأي محال ظهر في هذا الكلام (كلام المَشَّائين) المطول بالحَرَكَة الطَّبِيعِية والإرادية والقَسْرِيّة والمكانيَّة والدورية والسُّكون المقابل لها حتى يمل القارئ ويعجز ذهنه عن انتقاد ما سمعه فيقبله عجزا، أو يظن أنَّه قد أجزى، واللبيب يكتفي بهذا حيث يتأمل الكلام فيبين له موضع الغلط والمغالطة فيه»[١].

وأكبر الظن أن الإمام فخر الدِّين الرازي -فيما أعرف في هذا المقام- هو الذي رد على حجة المَشَّائين ردا تطمئن إليه النَّفْس ويقر معه قرارها، فعنده أن الخلاء متشابه الأنحاء ولا يتميز فيه شيء عن شيء، لكن لا حرج في ذات الوقت من أن يتوقف الجِسْم المتحرك -أو يبدأ حركته- في أي نحو من هذه الأنحاء المتجانسة، إذ ليس بلازم حين تتشابه المواضع حيال جِسْم تشابها تاما أن يستحيل سكونه في أي موضع من هذه المواضع المتشابهة «لأن أمثال هذه المواضع أيها اتفق للجِسْم الحصول فيه وقف فيه بطبعه ولم يهرب عنه، كحال جزء من أجزاء الهواء في جملة حيز الهواء، وجزء من أجزاء الأرض في جملة حيز الأرض.. ولولا هذا لما كان سكون ولا حَرَكَة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه،

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

فإن الحيز دائما يفضل على مشتغل الأجزاء»[١]. نعم. لو انسحب مفهوم المَشَّائين -في استحالة التوقف في جزء بعينه من الأجزاء المتشابهة- على كل ما يندرج تحته من أفراد لما وجدنا سبيلا لأن نعلل سر سكون -أو حَرَكَة- كل جزء من أجزاء الهواء، أو الأرض أو العنصر -عموما- في حيزه الذي سكن فيه، ومنطق المَشَّائين يتأدى بنا ها هنا إلى أن هذه الأجزاء الهوائية في أحيازها لا يجوز عليها التوقف أبدا لأن مناحي هذا الحيز متشابهة أشد التشابه وأكمله بالنسبة لكل جزء من أجزاء الهواء الشاغل لهذا الحيز. ولعل فكرة الرازي تعتمد على أن الفروق بين طبائع الأجسام هي التي تجعل الجِسْم يطلب مكانا طبيعيا بعينه فالخفة في الخفيف هي التي تطلب جهة العلو، والثقل في الثقيل هو الذي يطلب جهة السفل، لا العكس، أي لا أن جهة العلو أو جهة السفل هي التي تطلب المتحركات إليها، لأنهما -في حقيقة الأمر- جهتان متشابهتان، إذ كل منهما جهة. واذاً ففي الخلاء المتشابه يكون الجِسْم المتحرك بحَرَكَة طبيعيَّة هو الذي يبحث عن جهته ويوجدها لا أن الجهات في الخلاء موجودة وقائمة بالفعل هناك تطلب إليها الأجسام. فالخلاء وإن يكن متشابه القوام ومتجانس الأنحاء، فإن أمر الجهة فيه لا ينهض إشكالا عقليا يحول دون إمكان الحَرَكَة فيه[٢].

(١) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقِيَّة جـ ١ ص ٣٣.

(٢) وأمر مستغرب من الرازي أن يُسَمي رده هذا شكا على الجهة المَشَّائيَّة، ثم ينسب مع بعض اعتراضات أخرى إلى أبي البَرَكَات البغدادي. فلقد ذكر الرازي الأدلة الثلاثة التي عرضها المشاءون في كتبهم لنفي فكرة الخلاء، وأورد على هذه الأدلة الثلاثة شكوكا ثلاثة أيضًا ثم قال في نهاية هذا النمط من الاستدلال: «... فهذه شكوك حسنة ذكرها =

ثانيا: استحالة الحَرَكَة مطلقا في الخلاء:

وإذا كانت استحالة الحَرَكَة في الخلاء -في الجزء السالف من هذا الاستدلال- قد اعتمدت على العلاقة الضرورية بين الحَرَكَة من جهة، والمبدأ والمنتهى من جهة أخرى، فإن استحالة الحَرَكَة هنا في هذا الجزء تعتمد على العلاقة الحتميَّة بين مفهوم الحَرَكَة مطلقا وبين مفهوم الزَّمان، وما يترتب على ذلك من نشوء علاقة بين زمان الحَرَكَة من حيث السرعة والبطء ومقاومة الوسط الذي تقع فيه الحَرَكَة؛ فعند المَشَّائين أن كل حَرَكَة لها زمان يوازيها ويساوقها من مبدئها إلى منتهاها، ومحال -فيما يرى هؤلاء- أن نتصور حَرَكَة بدون أن نتصور معها زمانًا يقدرها ويعدها، ومِن ثَمَّ كان الزَّمان فيما يرون ليس إلَّا مقدار الحَرَكَة ومقياسها، وإذًا فللحَرَكَة السريعة -مثلا- زمان أقل من زمان الحَرَكَة البطيئة، وزمان هذه أقل من زمان الحَرَكَة الأبطأ، وهكذا.. وعندهم أيضًا -وكما سلف في

= صاحب المعتبر على هذه الأدلة»، ولقد توقفت طويلا عند رد أبي البَرَكَات على هذه الحجة فلم أجد بين فكرته وفكرة الرازي نسبا، لأن أبا البَرَكَات -كما سلف ذلك- لا يتصور سكون الجِسْم في الخلاء وهو أمر يتفق فيه مع المشائين، أمَّا فكرة الرازي فقد أثبت فيها تحرك الجِسْم وسكونه في الخلاء، ثم إن رد الرازي هنا قد كان -فيما أرى- إلزاما للمشائين بمنطق مذهبهم، لأن ابن سيا قد قرر في صراحة ووضوح في الفصل الذي أبطل فيه اللانهاية في الأبعاد «أنَّه ليس يجب إذا كان لشيء واحد مواضع كل واحدمنها له بالطبع أن يلزمه ألَّا يسكن في كل واحد منها.. إلخ النَّصّ الذي اقتبسه الرازي هنا من كتاب الشِّفاء» قارن في هذا: ابن سينا: الشِّفاء جـ١ (الطبيعيات) ص ١٠١ (ط طهران)، وأبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ٢ ص ٥٠. ٥٩، ٦٠، والرازي: المباحث المشرقِيَّة جـ١ ص ٢٣٣، ٢٣٤.

باب الحَرَكَة- أن نوعيَّة المقاومة في الوسط الذي يجري فيه المتحرك هي مناط اختلاف هذا المتحرك في التحقق بحد من حدود السرعة والبطء[1]، بمعنى أن هذا الوسط حين يكون كثيفا فإنه يترتب عليه أن تكون الحَرَكَة بطيئة، والأمر بالعكس أي حين يكون هذا الوسط رقيق القوام فإن الحَرَكَة فيه تكون أكثر سرعة وأقل بطئا من الوسط الأول. لماذا؟ لأن المَشَّائين يقيمون علاقة علية بين مقاومة الوسط وسرعة الحَرَكَة وبطئها، فالمقاومة في الوسط الكثيف أقوى وأشد منها في الوسط الرقيق، لأن الاختلاف في الأوساط التي تجري فيها الحركات ينشأ عنه اختلاف في درجة المقاومة التي تقاوم المتحرك وتعاوقه، كما ينشأ عنه بالتَّالي اختلاف وتباين في حدود السرعة التي يجري بها المتحرك، وهو تباين قد نعلم معه أن سرعة الحَرَكَة في الوسط الهوائي جمثلا- أكثر منها في الوسط المائي بحيث يمكن القول بأن زمان الحَرَكَة في الماء أطول من زمانها في الهواء، وأن بين هذين الزَّمانين نسبة يمكن تقديرها بالنصف أو الثلث أو الربع أو ما شئت من هذه الإضافات والتقديرات.

فإذا ما فرضنا أن حَرَكَة تمت في خلاء، فإننا لابد أن نفرض لها زمانا تمت فيه هذه الحَرَكَة الخلائية، لأن المسافة الخلائية منقسمة وذات

(١) ينص ابن سينا على هذه العلاقة الحَتْمِيَّة المطردة بين نوع المقاومة واضطراب المتحرك في حدود السرعة المتباينة فيقول: «ونحن نحقق أن السبب في ذلك (زيادة السرعة وبطنها) المقاومة، فكلما قلت المقاومة زادت السرعة، وكلما زادت المقاومة زاد البطء فيكون المتحرك تختلف سرعته وبطؤه بحسب اختلاف المقاومة» طبيعيات الشِّفاء ص ٥٩ (ط طهران).

أجزاء، وقطع نصفها -مثلا- سابق -لاشك- على قطع كلها، فهي في زمان يقدرها من حيث التقدم والتأخر. ثم لنفرض أن زمان هذه الحَرَكَة الخلائية يعادل عشر زمان نفس هذه الحَرَكَة فيما لو تمت في وسط مائي مثلا، وذلك لأن للماء مقاومة ومعاوقة يتأثر بهما المتحرك في سرعته مما يترتب عليه طول في زمان الحَرَكَة التي تمت في هذا الوسط. فإذا ما قدرنا أن هذه الحَرَكَة ذاتها قد حدثت في وسط ملائي أرق من الوسط الملائي الأول، كأن يكون وسطا هوائيا مثلا، وأن نسبة مقاومة الوسط الهوائي تعادل عشر مقاومة الوسط المائي، فلابد أن نسلم أن زمان هذه الحَرَكَة في الوسط الهوائي يعادل عشر زمانها في الوسط المائي ضرورة ارتباط زمان الحَرَكَة من حيث السرعة والبطء، بالوسط المقاوم ونوعيَّة مقاومته، ومعنى ذلك أن زمان الحَرَكَة في الخلاء قد عادل زمان نفس هذه الحَرَكَة في الملاء الأرق، إذ كل منهما يعادل عشر زمان نفس هذه الحَرَكَة أيضًا حين تحدث في الوسط المائي الأكثف، لكن إذا ما أخدنا في اعتبارنا أن زمان الحَرَكَة الواقعة في الهواء -وهو الذي يعادل زمان الحَرَكَة الواقعة في الخلاء- إنما كان مع مقاومة وممانعة يزخر بهما الوسط الهوائي، وأن زمان الحَرَكَة في الخلاء إنما كان حيث لا سبيل إلى أدنى مقاومة وممانعة، إذ الخلاء وسط لا مقاومة فيه، فمعنى هذا إذن أن زمان الحَرَكَة في الخلاء دون مقاومة وممانعة قد ساوى زمان الحَرَكَة في الملاء مع مقاومة وممانعة «ومحال أن تكون نسبة زمان الحَرَكَة حيث لا مقاومة ألبتة، كنسبة زمان الحَرَكَة في مقاومة ما، لو صح لها وجود... فكل حَرَكَة في عدم مقاومة

فليست متساوية ألبة لحَرَكَة في مقاومة ما، على نسبة ما، لو كانت موجودة ويلزم ألا شيء من الحركات في الخلاء»[١].

وعند أبي البَرَكَات أن في هذا الاستدلال مغالطتين:

المغالطة الأولى في قول المَشَّائين: «إنَّه لا يتساوى زمان الحَرَكَة في الخلاء وزمانها في المقاوم المفروض»، إذ ليس ثمة ما يمنع من تساوي هذين الزَّمانين لأن الحَرَكَة في الملاء قد تتصور على نحو تكون فيه المقاومة من الضعف والكلال بحيث لا تؤثر في المتحرك المندفع في قُوَّة وسرعة شديدتين، صحيح أن هذه المقاومة معلومة وموجودة، ولكنها -في زعمه- مقاومة تعدم التأثير ومعاوقة المتحرك، ويضرب أبو البَرَكَات مثالا لفكرته هذه بعشرة من المحركين حركوا حجرا مسافة معينة في زمان معين، فقد لا نتصور أبدا أن الواحد منهم -بمفرده- يستطيع أن يحركه عشر هذه المسافة، أو يحركه في نفس هذه المسافة ولكن في عشرة أضعاف هذا الزَّمان، بل قد لا يتحرك المتحرك بتأثير هذا الواحد، لأن قوته -أو تأثيره- رغم أنها معلومة وموجودة إلَّا أنها قُوَّة لا تفعل في غيرها فعلا ولا تأثيرا «فليس كل معلوم مؤثرا في الموجود، فجزء النار الصغير لا يحرق، وجزء الحجر الصغير لا يخرق»[٢]. ويخلص أبو البَرَكَات من هذا التَّنظير إلى أن الحَرَكَة قد يتساوى زمانها في الخلاء مع زمانها في الملاء حين يكون

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات جـ ١ ص ٥٩، ٦٠ والرازي: المباحث المشرقِيَّة جـ ١ ص ٢٣٢، وصدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة المجلد الأول ص ٢٥٧، ص ٣٤١.

(٢) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٦٢.

الملاء ذا وسط ضعيف المقاومة ضعفا لا يعاوق المتحرك الذي يخرقه.

وأمَّا المغالطة الثانية فهي تلك العلاقة الحتميَّة بين زمان الحَرَكَة ونوع المقاومة كما يرى المَشَّاءون، وهنا فيصل التفرقة بين اتِّجاههم واتِّجاه أبي البَرَكَات: إن زمان الحَرَكَة -كما سلف مرارا- مرتبط في تصور المَشَّائين بالمقاومة، فكل الزَّمان -عندهم- لكل المقاومة، وبعضه لبعضها، وهذا الربط الضروري غير صحيح فيما يرى هذا الفيلسوف؛ لأن الحَرَكَة لذاتها وبمجردها مستلزمة زمانا، ذلك أن قُوَّة المحرك وخاصيته هما الأساس في هذا الباب، فبعض المتحركات أسرع من بعض لا لأن المقاومة أمامها ضعيفة التأثير ولكن لأن خاصية هذا المتحرك أن يتحرك أسرع من غيره[1]. أمَّا المقاومة فإنها تأتي في المقام الثاني فتزيد في سرعة المتحرك أو لا تزيد، ومعنى هذا أننا هنا في فكرة أبي البَرَكَات بإزاء معنيين لزمان الحَرَكَة.

معنى يرتبط فيه الزَّمان بمفهوم الحَرَكَة مجردة عن معنى الوسط والمقاومة وهو زمان تقتضيه الحَرَكَة لذاتها وتستلزمه وتتطلبه، وهذا الزَّمان ثابت لا يتأثر بمقاومة ولا بمقاوم أبدا.

ومعنى يرتبط فيه الزَّمان بالوسط وكيفيته من المعاوقة والمقاومة، وهذا الزَّمان يطول ويقصر حسبما تقتضيه كيفية الوسط المقاوم. وبهذا يحطم أبو البَرَكَات علاقة اللزوم التي أقامها المَشَّاءون بين زمان الحَرَكَة ونوع المقاومة، ويقلل كثيرا من شأن المقاومة في هذا المضمار حين

(١) نلاحظ أن أبا البَرَكَات لا يضرب لنا أمثلة للأجسام التي تتحرك -بخواصها- أسرع من غيرها.

يضعها في المقام الثاني، ثم هو ينشئ تلك العلاقة اللزوميَّة الأخرى التي ترجع بالزَّمان إلى ذات الحَرَكَة وأصلها وإن لم يكن ثمة مقاوم، وعند أبي البَرَكَات أن تحطيم هذه العلاقة بين زمان الحَرَكَة والمقاومة التي تلقاها أمر لازم وضروري، لأنه لو كان كل الزَّمان لكل المقاومة لما كان هناك معنى أبدا لأن نفهم حَرَكَة الفَلَك على أنها حَرَكَة ذات زمان. إن المَشَّائين يقررون أن الزَّمان مقدار حَرَكَة الفَلَك، فللفلك في حركته زمان ما في ذلك ريب، ثم إنهم يقولون: إن حَرَكَة الفَلَك الدورية «لا معاوق لها، ولا لها من فوقها ولا تحتها ولا أمامها ولا خلفها مانع ولا معاوق، ولها أزمان مقدرة محدودة»[1]. وإذًا فأين ذهب هذا اللزوم الحتمي بين زمان الحَرَكَة ومقاومتها؟! أليس يتأدى بنا منطق المَشَّائين ها هنا إلى أن حَرَكَة الفَلَك -وقد فقدت كل ألوان المقاومة- لا زمان لها؟! وإذا كان المَشَّاءون يعتبرون الزَّمان هو اللازم الذَّاتي للحَرَكَة من حيث هي حَرَكَة دون اعتبار لأي معنى آخر زائد عن معنى التقدم والتأخر في الحَرَكَة، فكيف أضافوا الزَّمان كله -في هذا الاستدلال- إلى معنى المقاومة والمعاوقة!! وحقيقة الأمر -فيما يرى أبو البركات- أن زمان الحَرَكَة في الخلاء يتساوى مع أصل زمانها في الملاء، أعني الزَّمان الذي بإزاء أصل الحَرَكَة لا الزَّمان الذي بإزاء المقاومة كما يزعم المَشَّاءون، وبعبارة أخرى: فإن الحَرَكَة في الخلاء تناظر الحَرَكَة في الملاء من حيث الوجه الأول، لأن الحَرَكَة في هذا الوجه لا تتأثر أبدا بالمقاومة، والذي يجعل للحَرَكَة وجهها الآخر -أعني

(١) المصدر السابق: ص ٦٣.

التأثر بالمقاومة- ليس إلَّا وقوعها في الملاء المقاوم، فإذا ما وقعت في خلاء فليس من المنطق أن تنسحب عليها ملابسات الملاء ليحتج به على عدم الوقوع. يقول أبو البَرَكَات: «إن للحَرَكَة زمانا محدودا من جهة القُوَّة المحركة والجِسْم المتحرك، وتزيد فيه المعاوق بحسب معاوقته ومقاومته، فانسبوا -إذا نسبتم- ما يخص المقاومة من الزَّمان، واقسموه على ما تفرضونه أي قسمة شئتم، واتركوا الحصة الأصلية لزمان الخلاء فإنه لا يزيد عليها بمنع ولا ينقص منها بجذب»[١].

والإمام الرازي حين يعرض لهذه الحجة المَشَّائيَّة فإنما يقفي على أثر أبي البَرَكَات ويتتبع مواضع خطوه في هذا الصدد فعنده أن لأصل الحَرَكَة زمانًا ثابتا، وللمعاوقة زمانا يضطرب بين طول وقصر، وعنده أيضًا أن المقاومة قد تبلغ من الضعف مبلغا تفقد معه التأثير في المتحرك. وكل الفرق بين أبي البَرَكَات وبين الرازي هو التنوع في ضرب الأمثلة على فقدان المقاومة، فقد استبدل الرازي بمثال العشرة الذين يحركون حجرا -في فكرة أبي البَرَكَات- مثال القطرات الكبيرة من الماء التي تؤثر في نقر الحجر بينما لا تؤثر القطرة الواحدة ذلك التأثير[٢]. يقول الرازي: «فالحَرَكَة لذاتها تستدعي أن يكون لها زمان، ولذلك فإن حَرَكَة الفَلَك لها زمان وإن لم يكن لها شيء من المقاومات. نعم ما في مسافتها من المقاومة يوجب أن يصير زمانها أطول، فطول الزَّمان إنما حصل بسبب المقاومة، وأمَّا

(١) نفس المصدر السابق والصفحة.

(٢) شرح الإشارات لابن سينا جـ ١ ص ٨٦ (ط الخشاب).

أصل الزَّمان فإنما حصل بسبب أصل الحَرَكَة، أمَّا الزَّمان الذي يقابل أصل الحَرَكَة فهو حاصل للحَرَكَة التي تكون الخلاء، وأمَّا الزَّمان الذي يقابل المقاومة فلا شك أنَّه يقل بقلة المقاومة[١].

كذلك نجد عند الطوسي ما يشير -من قريب أو بعيد- إلى أن أبا البَرَكَات قد كان من أوائل القائلين بهذا الاعتراض على حجة استحالة تساوي الحركتين في خلاء وملاء[٢]، أمَّا صدر الدِّين الشيرازي فإنه يقرر ما قرره سلفاه من قبل، وتكاد تكون انطباعاته عن هذه الحجة نفس الانطباعات التي توسمناها -من قبل- عند الرازي والطوسي، فعند الشيرازي أيضا: «أن هذا الشك مما أورده صاحب المعتبر واستحسنه الإمام الرازي»[٣].

وأكبر الظن أن اعتقادا قد خامر كلا من الرازي والطوسي والشيرازي. بأن تفنيد هذه الحجة المَشَّائيَّة مما تفتق عنه ذهن أبي البَرَكَات وجادت به قريحته لكن حقيقة الأمر أن فيلسوفنا -في هذا المقام- عالة على يحيى النحوي الذي سلف لنا حديث عنه. فيحيى هذا قد اضطلع بنقد الحجة المَشَّائيَّة عينها، وهو الذي ابتدع القول بأن أصل الزَّمان لأصل الحَرَكَة، أمَّا طوله أو قصره فهذا أمر مرهون بمقاومة الوسط، وهو الذي نقض الدليل المَشَّائي بحَرَكَة الفَلَك المقتضية للزمان رغم غيبة المقاوم والمعاوق هنا

(١) المباحث المشرقِيَّة جـ١ ص ٢٣٤. وفي هذا المصدر ينص الرازي على أن هذا الاعتراض «شك حسن أورده صاحب المعتبر».

(٢) الطبيعة جـ ١ ص ٣٦٣ (من ترجمة إسحاق بن حنين) ز

(٣) الأسفار الأربعة: المجلد الأول ص ٣٤٢.

غيبة تامة، وقد انتهى من كل ذلك إلى أن زمان الحَرَكَة في الخلاء -في الحجة المَشَّائيَّة- يتساوى مع أصل الزَّمان الذي بإزاء أصل الحَرَكَة. وبهذا تتساوى حَرَكَة الخلاء مع حَرَكَة الملاء، وينهدم الأساس الذي قام عليه الدليل المَشَّائي[١].

وابن سينا قد اعترض على نفسه بما يكاد يكون عين الاعتراض الذي أورده يحيى وتابعه فيه أبو البَرَكَات وذلك حين يقول: «ومما يمكن أن يقول القائل على هذا القول (الدليل المَشَّائي السالف) أن كل قُوَّة مُحَرِّكَة تكون في جِسْم فإنها تقتضي بمقدار الجِسْم في عظمته ومقدارها في شدتها وضعفها زمانا لو لم تكن مقاومة أصلا، ثم بعد ذلك فقد تزداد الأزمنة بحسب زيادة مقاومات ما. وليس بلازم أن تكون كل مقاومة ما تؤثر في ذلك الجِسْم»[٢]. والشيخ الرئيس حين رد هذا الاعتراض فإنما رد على عجزه دون صدره، أعني أنَّه استطاع أن يرد القول بوجود مقاومة ضعيفة لا تقاوم، لأنه لا يتصور مقاومة عديمة التأثر، إذ هذا -عنده- بمثابة مقاومة غير مقاومة. أمَّا صدر المشكلة وهو: اقتضاء الحَرَكَة لذاتها زمانا لا يتأثر بمقاومة، فهذا ما ظل حجة قائمة على الشيخ لم يستطع لها ردا.

لا أكاد أشك في أن ابن سينا -باعتراضه هذا- قد لفت نظر أبي البَرَكَات إلى مصدر هذا الاعتراض، وإذًا فعمل أبي البَرَكَات هنا -فيما أرى- أقرب إلى الترجيح بين مذهبين منه إلى النقد والتفنيد.

---

(١) Duhem: Le systeme du monde. P. ٣٥٤.

(٢) الشِّفاء: الطبيعيات جـ ص ٦٠ (ط طهران).

ثالثا: استحالة حَرَكَة المقذوف في الخلاء:

أمَّا هذا الاستدلال فقد سبق لنا فيه حديث عارض اقتضاه الحديث عن الحَرَكَة في الفصل السابق. ومحور الاحتجاج هنا هو: أننا حين نفترض جِسْما قد قذف به في خلاء فكيف نفسر توقفه فيه؟

أمَّا عند المَشَّائين فأمر محال أن تنتهي حَرَكَة هذا المقذوف في الخلاء وتتوقف في أي نحو من أنحائه لأن بطء المتحرك -ثم توقفه- أو سرعته عندهم رهن بما يلقاه هذا المتحرك من مقاومة الوسط، وقد سبق لابن سينا أن قال: «بل الأولى أن يكون تواتر المقاومات على الاتصال هو الذي يسقط هذه القُوَّة ويفسدها»[1]. وثمتئذ نقول: إن المقذوف يفتقد في الخلاء علة إسقاط حركته وفسادها، لأن الخلاء لا يقاوم ولا يعاوق، ومعنى هذا أن المتحرك في الخلاء بالقذف لا تفتر حركته فضلا عن أن تنتهي أو تتوقف، إذ الفتور أو التوقف ها هنا يغدو أمرًا مستحيل التَّعليل والتفسير.

وأمر آخر يأخذه المَشَّاءون في الاعتبار هنا، وهو تعذر المبررات المنطقِيَّة لتوقف المقذوف في ناحية بعينها دون باقي الأنحاء في الخلاء، ومادامت الأنحاء متجانسة ومتشابهة حول هذا المقذوف فما الذي يجعله يتوقف هنا دون هناك؟ يقول أَرِسْطُو في هذا المعنى: «وأيضا فإنه ليس يقدر أحد أن يخبر بالسبب الذي له إذا تحرك فيه وقف بحيث ما، فلم صار -ليت شعري! - أحرى بالوقوف ها هنا منه بالوقوف هناك؟ فيجب من

(١) الشِّفاء: جـ(الطبيعيات) ص ٥١ (ط طهران).

ذلك إما أن يسكن وإما أن يتحرك ضرورة بلا نهاية»[١].

وأمر ثالث يتفرع عن الاعتبار السابق وهو أنَّه إذا تصورنا المتحرك في الخلاء فإنما نتصوره متحركا في جميع الجهات والأنحاء جملة واحدة وفي نفس الآن، وذلك لأن الحَرَكَة إنما تدفع المتحرك حيث يكون ثمة فراغ وخلاء، والأمر ها هنا كله فراغ وخلاء، فمقتضى الأمر أيضًا أن يندفع الجِسْم المتحرك في جميع الجهات مرة واحدة، وهنا يضيف أَرِسْطُو على نصه السالف: «وأيضا فإن الحَرَكَة إنما تكون الآن -أي حين نسلم بوجود الحَرَكَة في الخلاء في المواضع الخالية من قبل المواتاة، فأما في الخلاء نفسه فإن هذا المعنى على مثال واحد في جهاته كلها. فواجب أن يتدافع المتحرك فيه إلى الجهات كلها»[٢].

أمَّا عند أبي البَرَكَات فإن فكرة التجانس التام المطلق -تلك التي اشتق منها المَشَّاءون استحالة المقاومة، واستحالة التوقف، ووجوب تعدد المسافة مع وحدة المتحرك ووحدة الزَّمان- قد كانت حجر عثرة في سبيله نحو إثبات مفهوم الخلاء. ومِن ثَمَّ وجدناه يتحول بالنقد كله إلى هذه الفكرة التي كانت بمثابة الأصل الذي تفرعت عنه هذه الإلزامات الفاسدة فيما يرى المَشَّاءون، وأبو البَرَكَات في دفاعه عن فكرة الخلاء في هذا الصدد يكرر بعضا مما قاله قبل، فالتجانس البحت -فيما يزعم- إنما يلزم لو كان

(١) الطبيعة: جـ ١ ص ٣٦٣ (من ترجمة إسحاق بن حنين).

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة، وأيضا، أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥١، ٥٢، ٦٣.

الغرض أن الفضاء كله خلاء ليس فيه ملاء -هنا يلزم ما ألزمه المَشَّاءون من التجانس، لأنه مادام كل الفضاء -أو إن شئت: كل العالم-خلاء فلا سبيل -والأمر كذلك- إلى أن نتوسم تباينا أو اختلافا في هذا الوُجود المتشابه الأنحاء والأرجاء. ولكن أنصار الخلاء إنما يتصورونه خلاء مختلطا بملاء أو -كما يقول أبو البَرَكَات- خلاء مبثوثا مبددا في الملاء، بمعنى أن هذا الوُجود يشتمل على مسافات خالية تنتشر فيها الموجودات لا أن كل الوُجود خال أو كل الوُجود ممتلئ. وإذن فالخلاء مجاور للملاء وهو متداخل معه ومختلط به. ويرى أبو البَرَكَات أن الخلاء يتأثر بما يوجد فيه -أو بما يجاوره- من الموجودات بمعنى أن حال الخلاء الذي يلي الشيء النافذ فيه غير حال الخلاء الذي لا ينفذ فيه شيء، أو حال الخلاء الذي تبعد به الشقة عن الشيء النافذ. فالخلاء الأقرب للشيء النافذ لا يتجانس -فيما يزعم أبو البَرَكَات- مع الخلاء الأبعد منه. وكأن ابا البَرَكَات يهدف إلى أن مجرد اختلاف الأشياء النافذة في الخلاء يترتب عليه اختلاف أيضًا في ذات الخلاء المنفوذ فيه، بل إن اختلاف وضع الخلاء من حيث هو قريب أو بعيد من ملاء بعينه، أو موجود بعينه، يضفي على ذات الخلاء شيئا غير قليل من تميز واختلاف. فمثلا: طبيعة الخلاء الذي يجاور جِسْما من حديد غير طبيعة الخلاء الذي يجاور جِسْما من خشب، بل إن في الخلاء الواحد يمكن القول بأن ما يلي منه الملاء، لا يكون مثل ما لا يليه منه، ومعنى هذا أن الخلاء لا تتشابه فيه الأرجاء كما زعم المَشَّاءون. وهنا ينفذ فيلسوفنا إلى بيت القصيد من هذا الحوار، ألا وهو اجتثاث فكرة التجانس

التي تشبث بها أرسطو وتلامذته من بعده. يقول أبو البَرَكَات: «والخلاء الموجود بين الملاء غير متشابه، بل لو لم يختلف بما يوجد فيه لقد كان يختلف بالموضع الأقرب مما يجاوره، والأبعد، وما بين ذلك.. «ثم يقول: «فأما وهو (الخلاء) مبثوث مبدد في الملاء، بل الأشياء مبددة مفرقة فيه لا بحيث تستوعبه وتملؤه بأسره بل تترك منه أجزاء وفرجا فيما بينها، بها تنفصل الأجسام بعضها عن بعض، وينفصل المتحرك عما تحرك عنه، والمماس عن الملاصق فالشك أبعد»[1].

بيد أن التَّساؤل عن علة توقف الحَرَكَة في الخلاء مازال قائما، لأن محاولة فيلسوفنا السالفة إنما استهدفت نفي التشابه والتجانس في الوسط الخلائي. وأكبر الظن أن أبا البَرَكَات ما كان يعتقد أن الاختلاف الناشيء في ذات الخلاء عن اختلاف المجاورات أو الأشياء النافذة، كاف في تعليل توقف الحَرَكَة في الخلاء. ومِن ثَمَّ فالسُّؤال قائم يطلب الجواب والتَّعليل. وإذا ما ذهبنا نتعرف على إجابة فيلسوفنا على هذا التَّساؤل فإننا نلفيه يكرر نفس الإلزام الذي ألزمه للمشائين في باب الحَرَكَة من قبل وهو القاعدة المَشَّائيَّة التي تقول: «إن علل الأعدام أعدام العلل»[2]. ومعنى هذا -فيما يرى أبو البَرَكَات- أن حَرَكَة المقذوف في الخلاء تعدم علتها المحدثة لها،

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص ٦٤.

(٢) قال ابن سينا في التعليقات: «عدم علة الحركة هو علة عدم الحركة» ص ٤٥ بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي.

وهذه العلة المحدثة هي: القاذف الذي انفصلت عنه وفارقته، فإذا ما توقفت هذه الحَرَكَة أو عدمت فلا يتكلف في تعليلها ما تكلفه المَشَّاءون من إلزامات مستحيلة، وإنَّما يكفي في تعليل عدمها عدم علتها جريا على قاعدتهم السالفة[١].

وعندي أن أبا البَرَكَات يغالط ها هنا مغالطة واضحة، فهل قال المَشَّاءون إن علة ضعف الحَرَكَة في المقذوف -أو توقفها- هي مفارقة القاذف وانفصاله عنها حتى يلزمهم بتلك القاعدة؟! إن أبا البَرَكَات هو الذي ذهب إلى ذلك التَّعليل، أمَّا تعليل ذلك عند المَشَّائين فإنما هو المصاكات التي تحدثها المقاومة التي تلقى المتحرك في الوسط الذي يجري فيه، وهذا هو محل النزاع بينه وبينهم في هذا الموضوع. ولأن المَشَّائين لا يتصورون المقاومة مع الخلاء، قالوا باستحالة الحَرَكَة فيه، لأن المقاومة هي علة ضعف الحَرَكَة وبالتَّالي علة فنائها. فإذا ما طبقنا القاعدة المَشَّائيَّة السالفة هنا فإن الأمر يبقى كما هو: اعتراض مشائي لا إجابة عليه من قبل فيلسوفنا، وذلك لأن العِلَّة عند المَشَّائين ليست هي انفصال القاذف عن المقذوف حتى يقال إن عدمه كعلة هو علة عدم الحَرَكَة، وإنَّما العِلَّة هي المقاومة وهو الأمر المسئول عنه، فالقاعدة المَشَّائيَّة صحيحة وعلى بابها، والاحتجاج بها هنا إنما هو بمثابة نصب للدليل في غير محل النزاع[٢].

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) للمشائين على نفي الخلاء دليل نظري آخر آثرت أن أتحدث عنه في الفقرة الرابعة، لأنه =

٢- أدلة المَشَّائين التجريبية على نفي الخلاء:

أمَّا الأدلة التجريبية التي رصدها المَشَّاءون وأثبتوا من خلالها نفي فكرة الخلاء فهي أدلة: التخلخل والتكاثف، والنمو والذبول، ودليل القارورة التي امتص ما بداخلها من الهواء. وهذه الأدلة وإن كانت تعتمد على خطوات ذات طابع تجريبي بحت إلَّا أن معطياتها ونتائجها قد ظلت ذات طابع نظري احتدم حوله الجدل وتباينت معه وجهات النَّظر ومنازع الخلاف.

الدليل التجريبي الأول:

فأما أول هذه الأدلة فهو رد على أصحاب الخلاء أنفسهم حين عللوا ظاهرة التخلخل والتكاثف بتناثر الفجوات الخلائية بين أجزاء الجِسْم، وإن هذه الفجوات تنشغل بدخول أجزاء الجِسْم في ظاهرة التكاثف، كما تخلو منها حين تتخلخل هذه الأجزاء[1]. بيد أن تعليل المَشَّائين لهذه الظاهرة ينحو منحى آخر، فالهواء الموجود بين أجزاء الجِسْم المتكاثف هو الذي يتيح لها أن تجتمع حين يخرج الهواء من بين هذه الأجزاء، والعكس بالعكس، وقد نفهم هذا المعنى في الفكرة المَشَّائيَّة من رد أَرِسْطُو على أصحاب الخلاء في هذا المقام حين يقول: «وقد يمكن أيضًا أن يتكاثف الجِسْم لا إلى خلاء، بل من قبل

= ألصق بموضوع النهاية واللانهاية منه بموضوع الخلاء.

(١) أرسطو: الطبيعة جـ١ ص ٣٤١ (من ترجمة إسحاق بن حنين).

أن ما فيه ينفش فيخرج عنه، مثال ذلك: الماء إذا عصر انفشى فخرج عنه الهواء الذي فيه»[١].

وأبو البَرَكَات لا يغض من شأن هذا الدليل المَشَّائي، فعنده أن كلا من الدليلين على درجة واحدة من المنطق والعقل، وذلك حين يكون المثال الذي يجري فيه هذا الحوار هو: الماء، فقد تكون علة التكاثف في الماء هو الهواء الخارج من بين أجزائه كما يرى المَشَّاءون، وقد لا تكون لكن إذا ما استبدلنا مثال الماء بمثال الهواء وذهبنا نلتمس علة التكاثف أو التخلخل في الهواء نفسه فماذا يكون الأمر؟ هل نجد مهربا من القول بأن الخلاء هنا هو سبب التخلخل والتكاثف؟! أو كما يقول أبو البَرَكَات: «إذا كان تخلخل الأشياء بالهواء فتخلخل الهواء بماذا إلَّا بالخلاء!.»[٢].

الدليل الثاني:

وأمَّا الظاهرة التجريبية الثانية في هذا النقاش بين المَشَّائين وأصحاب الخلاء فهي ظاهرة «النماء» على الأجسام النامية، إنها عند أصحاب الخلاء نتيجة لدخول جزئيات الغذاء فيما بين أجزاء الجِسْم، لأن هذه الجزئيات النافذة لابد لنا من أن نتصور لها جزئيات فراغية تنفذ فيها ليحدث بعدئذ هذا النماء، وهؤلاء يرون أن الغذاء إن هو إلَّا جسيمات لها كيان وجودي متحقق بالفعل، ووجودها مع الجِسْم ليس وجودا على سبيل التلاصق

(١) المصدر السابق: ص ٣٥٣ وأيضا: أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥٨.

(٢) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥٨.

أو التجاور، وإنَّما هو وجود على سبيل النفوذ والتداخل في ثناياه، وأمر ضروري أن نفرض وجود الخلاء هنا فرضا حتى يستقيم تصور ظاهرة التمثيل الغذائي تلك التي تُحدث للأجسام النامية نماءها وتطورها(١).

أمَّا عند المَشَّائين فليس بلازم أن نفترض للنماء وجود جزئيات خلائية تتداخل معها جزئيات الغذاء. بل النماء إنما يعتمد أول ما يعتمد على ظاهرة الاستحالة؛ أي استحالة الجِسْم من حجم إلى حجم، أي أن الجِسْم ينمو في مقداره لا في أصله وجوهره، ومثل ذلك مثل الماء الذي يستحيل هواء بالتَّسخين والحرارة، فإن زيادة في حجم الماء قد طرأت عليه لا أن جِسْما آخر زاد عليه، ودليل ذلك -فيما يرى المَشَّاءون- أن القارورة المملوءة بالماء تتصدع إذا ما سخن هذا الماء سخونة بالغة، لأن الماء حين تلاصقه الحرارة يأخذ في الاستحالة إلى الهواء، وهنا يصاحب هذه الاستحالة ازدياد في الحجم يؤدي إلى صدع هذه القارورة، ويرى المَشَّاءون أيضًا أن الخلاء لو كان لازما للنماء لكان معنى ذلك أن الجِسْم كله خلاء، لأن النماء إنما يحدث في الجِسْم بأسره وفي جميع أقطاره وأنحائه، يقول أَرِسْطُو: «وقد يمكن أن ينمي الجِسْم ليس من قبل أن شيئا داخله فقط، بل قد ينمي بالاستحالة أيضًا. مثال ذلك كون الهواء في الماء... وقد يجب أيضًا أن يكون الجِسْم كله خلاء إذا كان بأسره ينمي، وكان النماء إنما يكون يتوسط الخلاء»(٢).

---

(١) أرسطو: الطبيعة جـ ١ ص ٣٤١، ٣٤٢ (ترجمة إسحاق بن حنين) وأيضا: ابن سينا: الشفا جـ ١ ص ٥٢ (ط طهران).

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥٣.

وأبو البَرَكَات في نقده لهذا الاستدلال يضرب صفحا عن اعتبار زيادة الحجم في ظاهرة انصداع القارورة، وعنده أن صعود الماء –حين تداخله الحرارة– هو علة الانصداع، لأن الماء يصعد شيئا فشيئا بمعنى أنَّه لا يصعد جملة واحدة مما يترتب عليه أن يكون بعض صاعدا وبعض ثابتا، فإذا ما أخذنا في الاعتبار أن البعض الصاعد إنما يصعد منتشرًا من المركز إلى جهات المحيط، فإن معنى هذا أن تجاذبا يحدث بين ما صعد من الماء وما بقي منه غير صاعد، وهذا التجاذب هو العِلَّة في ظاهرة الانصداع لا أن حجم الماء قد زاد فترتب عليه الانصداع في القارورة.

وأمَّا اعتراض المَشَّائين بأن تفسير النمو بالخلاء يستلزم أن يكون الجِسْم كله خلاء في خلاء فهو –عند أبي البَرَكَات: «قول محال موهم إيهاما عاميا ركيكا» لأن مفهوم النماء عنده هو أن النامي له أصل حاصل قبل النماء فإذا ما نما فإن زيادة في النماء قد طرأت على هذا الأصل، ومعنى النمو هنا هو تلك الزيادة الطارئة، وهذا لا يعني في نظره أن الأصل الحاصل لا يقال عنه: إنَّه نما، بل هو نام أيضًا ولكن باعتبار أن شيئا طرأ عليه واتحد به لا أن هذا الأصل قد نما وتجدد في نفسه، وإذن فالأصل ينمو بما يضاف إليه من زيادات تتحد به وتدخل فيه لا بزيادة في حجمه وجوهره[1].

ولكن كيف تنفذ جزئيات الغذاء في أجزاء الجِسْم؟ والإجابة عن هذا التَّساؤل تعكس أيضًا تباين الاتِّجاه واختلاف المنحى بين أصحاب

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥٩.

الخلاء والمَشَّائين، فإذا كان المَشَّاءون -منطلقين من فكرة استحالة الخلاء -يقولون: «إن الغذاء إنما ينفذ بين متماسين من أجزاء النامي فيحركهما وينفذ بينهما»[١]. فإن فيلسوفنا -منطلقا من فكرة إمكان وجود الخلاء- يرى أن قول المَشَّائين هذا نصب للدليل في غير محل النزاع، لأن نقطة الخلاف هي: هل ينفذ جزء الغذاء في جزء فراغيٍّ من الجِسْم النامي فيثبت الخلاء، أو ينفذ في جزء ملائي منه فيثبت التداخل بين الأجسام؟ وهكذا يضع أبو البَرَكَات المشكلة بين ترديدين كل منهما باطل فيما يرى المَشَّاءون، وذلك كي يتسنى له أن يطرح تصوره الذي يقف به إلى جوار أصحاب الخلاء.

الدليل الثالث:

ونصل إلى الدليل التجريبي الثالث -وهو آخر الأدلة التي ساقها المَشَّاءون لبيان استحالة الخلاء، فلنتصور هنا أن قارورة فارغة قد امتص كل ما بداخلها من الهواء، ثم وضعت القارورة منكسة في الماء، بحيث يكون ثقبها إلى أسفل -في الماء- وجِسْمها إلى أعلى. ثم نلاحظ فنرى أن الماء يندفع صاعدا إلى داخل القارورة ويملؤها. فبماذا نعلل ظاهرة اندفاع الماء في القارورة الفارغة؟

وأمر بين -فيما يرى أصحاب الخلاء- أن الخلاء الذي خلف امتصاص الهواء هو العِلَّة في اندفاع الماء داخل القارورة، وهذا عندهم أمر تفرضه الملاحظة مع صدق الاستنتاج.

أمَّا المَشَّاءون فقد جنحوا إلى شيء غير قليل من الغموض والالتواء

(١) نفس المصدر السابق والصفحة.

في استخراج العِلَّة في هذه الظاهرة، فالعِلَّة عندهم أن بقِيَّة من الهواء بقيت في القارورة، وهذه البقِيَّة قد ازداد مقدارها بقهر المص وقسره، فلما لقيت هذه البقِيَّة، المتزايدة المقدار ما لقيته من الماء جذبته إلى داخل القارورة، وهنا تعود هذه البقِيَّة إلى ما كانت عليه من المقدار قبل امتصاص الهواء.

ومنطلق هذا التَّعليل في نظر المَشَّائين أن المقادير –عندهم– أعراض في الجِسْم، وأن هذه الأعراض –كغيرها من سائر الأعراض الأخرى مثل الحرارة والبرودة– تكون طبيعيَّة وتكون قسرية، فمثلا: البرودة في الماء البارد عرض طبيعي، وكذلك الاستقرار على الأرض في الحجر عرض طبيعي، أمَّا الحرارة في الماء الساخن –ومثلها الصعود إلى أعلى في الحجر– فهي عرض قسري، والمقسور بعد زوال قاسره لابد أن يعود إلى طبيعته التي كان عليها قبل أن يقهر على طبعه. والمقدار حين يندرج تحت مفهوم العرض تنسحب عليه نفس هذه الأحكام. فقد يعظم المقدار طبعا، وذلك ما نلاحظه في الماء الذي يتغير فيه طبع المائية إلى طبع الهوائية، وما يستتبعه هذا التَّغَيُّر من صيرورة المقدار إلى مقدار أعظم كما قد يصغر المقدار طبعا وذلك إذا ما عكسنا الأمر من صيرورة الماء هواء إلى صيرورة الهواء ماء. وقد يحدث هذا التَّغَيُّر في المقدار لا طبعا وإنَّما بالقسر والقهر، ومثاله الهواء المتزايد في مثال القارورة الذي نحن بصدد الحديث عنه: «لأن المص أخذ قطعة من الهواء الموجود في تجويف القارورة فمعظم مقدار الباقي ليملأها لا بالطبع بل بقسر المص وامتناع وجود الخلاء في تجويف القارورة، فمدد الباقي في أقطاره حتى عظم وملأ ما لو لم يملأه

من المكان لخلا (أي لأصبح خلاء وهو أمر مستحيل)»[١].

وفيلسوفنا يقف من هذا الاستدلال موقف المعترض:

فهذه البقِيَّة من الهواء التي زادت وعظمت، هل زادت في جوهرها الهوائي أو زادت في مقدارها فقط؟

أمَّا الزيادة في المقدار فقط فمعناها أن مقدارا زائدا خاليا من جميع صفات الأجسام قد حدث وتجدد في داخل القارورة، فهذا المقدار إذن هو الخلاء، إذ الخلاء ليس إلَّا بعدا امتداديا خاليا عن الصِّفات الجِسْمية.

وأمَّا الزيادة في الجوهر فمعناها أن هواء -لا مقدارا- قد طرأ على هواء وثَمَّةَ نتساءل: من أين لنا بالهواء الجديد الطارئ؟ ثم لماذا لم يمتص الهواء الذي كان موجودا بالقارورة -قبل امتصاصه- الماء بينما هو هو -بعد الامتصاص- قد تسنى له ذلك؟ ما الفرق إذن بين الهواء قبل أن يخرج مقسورا من قارورته وبعد خروجه منها؟ وإذا كانت النَّظريَّة المَشَّائيَّة هنا تفرق ما بين الهوائين بأن الثاني أرق من الأول ومِن ثَمَّ جذب الثاني ولم يجذب الأول، فإن فيلسوفنا يعترض على هذه التفرقة بأن الهواء الأول وهو الهواء الكثيف أشبه بالماء وأنسب إليه من الهواء الثاني الذي هو أرق وأخف، فكان الأولى -عكس الافتراض المَشَّائي- أن ينجذب الماء بالهواء الكثيف لا بالهواء الرقيق[٢].

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٥٢.

(٢) نفس المصدر السابق: ص ٦٥.

وينتهي أبو البَرَكَات إلى أن مص الهواء في القارورة هو الذي أحدث الخلاء الذي نتج عنه اندفاع الماء صاعدا فيها.. ولكن كيف تم اندفاع الماء في الخلاء؟ وبعبارة أخرى: هل في الخلاء قُوَّة من شأنها أن تجذب إليه الأجسام؟ لقد ذهب أصحاب الخلاء إلى أن للخلاء قُوَّة ذاتية تجذب إليها الأشياء، وينسب إلى الفيلسوف الطبيب أبي بكر محمد بن زكريا الرازي أنَّه المدافع الأكبر عن هذه النَّظريَّة[١]، أمَّا أبو البَرَكَات فإنه وإن كان من أصحاب الخلاء إلَّا أنَّه لا يعلل جذب الماء بقُوَّة ذاتية يستلزمها الخلاء وإنَّما يعلل ذلك بما للملاء المجاور للخلاء من أثر في جذب هذه الأشياء ونفوذها فيه، يقول أبو البَرَكَات: «وستعلم فيما بعد كيف يكون هذا الجذب وأن الملاء المجاور للخلاء هو الجاذب إلى الخلاء بقوته وطبيعته لا بقُوَّة الخلاء». وهنا تتجلى عقلانيَّة أبي البَرَكَات ونظرته الثاقبة التي تتفق مع مقررات العلم -إلى حد ما-، ذلك أن الخلاء ما دام ليس جِسْما ولا أمرًا جِسْمانيا فليس من المنطق في شيء أن نضفي عليه قُوَّة جذب أو قُوَّة دفع أو أية قُوَّة أخرى، لأن مثل هذه القوى لا تنشأ ولا تستمر إلَّا مع المادة التي هي بمثابة المصدر الطَّبِيعِي لكل هذه القوى والآثار الناشئة عنها، نعم ويكاد يقترب أبو البَرَكَات من التَّعليل الصَّحيح حين ينكر انجذاب الماء في القارورة المفرغة بما تبقى فيها من هواء مخلخل بتأثير السحب والتفريغ، ولقد نعلم أن التَّعليل العلمي لاندفاع الماء في القارورة هو ثقل

(١) ابن سينا: الشِّفاء جـ ١ ص ٦١ (ط طهران) وأيضا: بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين: ص ٤٧ هامش رقم ٦ من الترجمة العربية.

الضغط الجوي على الماء من ناحية، والفراغ الكائن في القارورة بعد سحب الهواء منها من ناحية ثانية، وهو فراغ خال تماما من أي مقاوم أو معاوق، فهنا يندفع الماء صاعدا نتيجة الضغط أو الثقل الواقع عليه دائما، والخلاء الموجود أمامه في هذه القارورة.

لكن أبا البَرَكَات لم يشأ أن يمعن التأمل في معطيات هذه التجربة، ومِن ثَمَّ فبدل أن يضيف التأثير إلى الماء الصاعد أضافه إلى الملاء المجاور للخلاء، وهكذا بقدر ما كان الجانب السلبي في نقده جانبا علميا منطقيا كان الجانب الإيجابي -في هذا النقد- يحتاج إلى تدقيق علمي أكثر مما عرضه أبو البَرَكَات.

هذا الدليل هو خاتمة المطاف في الجدل المحتدم بين المَشَّائين وبين أبي البَرَكَات فيما يتعلق بإمكان وجود الخلاء ولا إمكانه، وقد لا نعرف في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة -قبل أبي البَرَكَات- نقدا شاملا يستقصي شوارد الأدلة التي طرحها المَشَّاءون لبيان استحالة الخلاء، كما لا نعرف -في ذات الوقت- دفاعا عن أصحاب فكرة الخلاء يقوم على أساس متين من المنطق والعقل مثل هذا الذي اضطلع به فيلسوفنا في هذا المضمار.

وأكبر الظن أن أبا البَرَكَات كان لابد له من قبول نظريَّة الخلاء، لأن البناء العام لفلسفته بدون هذه النَّظريَّة يبدو غير متسق، ذلك أنَّه قد ارتضى نظريَّة الجزء الذي لا يتجزأ في بعض مواضع من فلسفته، ونظريَّة الجزء الذي لا يتجزأ ونظريَّة الخلاء هما وجهان لعملة واحدة إن صح مثل هذا التعبير، فالذي يقبل تركب جِسْم ما من ذرات دقيقة متناهية في الصغر وفي

الحجم لابد له من أن يقبل وجود فراغات تتخللها هذه الذرات وتكون فيها. وفيلسوفنا في كتاب السماء والعالم قد ارتضى أن جِسْم الأرض -من دون سائر الأجسام- مكون من أجزاء متناهية في الدقة والصغر والصلابة، ولها شكل كروي مستدير، وإذًا فليس بد من التَّسليم بوجود الخلاء، لأن هذه الأجزاء الدقيقة المدورة إذا ما تصورناها متضامة ومجتمعة في جِسْم فلابد من أن نتصور بينها فراغات تنشأ من تجاور كل محيط بالمحيط الذي يلاصقة ثم بالمحيط الذي يلامس كلا من محيطي الجزأين المدورين الآخرين، ومعنى هذا أن نظريَّة الخلاء في البناء الفلسفي عند أبي البَرَكَات ضرورة لازمة لاتساق هذا البناء وتكامله، ومِن ثَمَّ صرح أبو البَرَكَات بوجود الخلاء وجودا حقيقيا في عالمنا هذا، وعباراته في هذا الأمر واضحة كل الوضوح، فهو يقول عن هذه الجزئيات الأرضية: «ولها بحسب ذلك (أي التناهي في الدقة والصلابة) أشكال هي الكرية لا محالة فالخلاء واقع فيها أبدا»[1]. كما يقول الطوسي عنه وهو بصدد الحديث عن نظريَّة الجوهر الفرد عند ديمقريطس: «إن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق، بل هي إنما متألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة... والجِسْم البسيط الواحد منها لا ينقسم.. وقد مال الشيخ أبو البَرَكَات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها»[2].

---

(١) المعتبر: جـ ١ (من كتاب السماء والعالم) ص ١٥٥، وأيضا (من كتاب الكون والفساد) ص ١٩٣. انظر: بينيس.

(٢) الطوسي: شرح الإشارات جـ ١ ص ٢٢ (ط الخشاب).

٤-وبعد أن طال اقتضاء أبي البَرَكَات لمعنى الخلاء، وبعدت الشقة بينه وبين المَشَّائين في مفهومه وإمكان وجوده، يعود ليرتبط بأساس هذه التفريعات الحافلة بالجدل والنقاش، ألا وهو «المكان». وأمر سهل أن نقرر -بعد ذلك- أن المكان عنده هو: «الفضاء الثلاثي الأبعاد» وهو فضاء تقع فيه حَرَكَة الأجسام، وقد يمتلئ بها وقد يخلو عنها، والمكان بهذا المعنى يشهد له تعارف الجمهور والعقل الجمعي العام لأن المكان في أبسط معانيه هو ذلك الحيز الذي يشغله المتمكن أو يتحرك فيه، وحين نتصور متحركا أو متمكنا فإنما نتصور أول ما نتصور فراغا يقع فيه التمكن أو تقع فيه الحَرَكَة، وقد لا يخطر على البال أن نتصور معه السطح الباطن من الجِسْم الحاوي المحيط بالسطح الظاهر للجِسْم المحوي، فهذا تعقيد للبسائط لا مبرر له في نظر فيلسوفنا، ثم يقول بعد ذلك: «فالمكان الآن هو هذا بحسب التعارف العام والخاص ولا حاجة إلى تحويله عن تعارف الجمهور»[1].

والمكان بهذا المعنى -أيضًا- يتصوره الذِّهن قائما حين يتصور ارتفاع الصِّفات الجِسْميَّة عنه، وإن كان في الأعيان لا يوجد إلَّا ممتلئا دائما «فلك أن تتصور هذا البعد مفطورا قائما مع ارتفاع الصِّفات الجِسْميَّة التي أخصها الصلابة واللين، فإن ولو امتنع وجوده في الأعيان خاليا لما امتنع تصوره في الأذهان مجردا. وكما تصورنا معني الإنسانيَّة مجردا عن الصِّفات الجِسْميَّة ومعنى الحيوانيَّة مجردا عن صفات

(١) المعتبر: جـ ٢ ص ٦٨.

أنواعه الخاصية.. فهكذا المكان نتصوره، ولو لم يخل، بطوله وعرضه وعمقه وهو أقدم عند الذِّهن من الملاء».

ويعجب أبو البَرَكَات من المَشَّائين الذين ارتضوا أن تكون الهيولى الأولى خالية من صفات الأجسام جميعها بحيث لا تحس ولا تتقدر، وليس لها شكل ولا صفة ولا وضع، كما ارتضوا أن تكون هذه الهيولى موجودة بالفعل تتكون منها الأجسام المحسوسة ثم هم في ذات الوقت يرفضون أن يكون الخلاء الخالي أمرًا له وجود واقعي متحقق في الخارج، لأن الحِسَّ لم يستثبته خاليا أو قائما بنفسه، أفتكون الهيولى التي سلب عنها كل مقومات الوُجود أمرًا موجودا بالفعل، وشيئا أصلا في تكوّن الأجسام ثم يكون الخلاء الذي له أبعاد وجودية متحققة في ذاتها أمرًا عدميا لا وجود له؟ ولماذا قبل الوُجود هناك ثم نبذ الوُجود ها هنا؟ أليس هذا تحكما محضا في الفلسفة المَشَّائيَّة لا مبرر له!!

٥-النهاية واللانهاية في المكان:

ثم ألقت مشكلة الخلاء هذه بظلها على مشكلة أخرى كانت مثار نزاع بين المَشَّائين وأبي البَرَكَات، وأعني بها مشكلة النهاية أو اللانهاية في المكان وإذ قد تأدى بنا النقد إلى اعتبار المكان فضاء أو فراغا خاليا، أفلا يذهب بنا الظن إلى أن مكانا لا متناهيا يسبح فيه هذا العالم اللا متناهي كذلك؟ وهنا نصبح أمام فكرة «اللانهاية» تلك التي نبذها أَرِسْطُو في مقام ثم قبلها في مقام آخر.

ولقد كانت هذه المشكلة على مدى تاريخ الفكر الفلسفي مبعث حيرة واضطراب شديدين نتوسمهما -يعبر عنهما- هذا اليأس الذي تنم عنه عبارة الفيلسوف محمد ابن زكريا الرازي تلك التي يقول فيها: «العاقل من يلتمس لإثبات الزَّمان والمكان دليل العوام الذين لم تفسد بديهة نفوسهم ولم تتأثر بلجاج المتكلمين وآرائهم والذين لا يبحثون عن المنازعات.. ثم يقول: سألت مثل هؤلاء الناس فأجابوا: عقولنا تشهد أنَّه يوجد خارج العالم فضاء يحيط به»[١].

ونقرر هنا بادئ ذي بدء أن رأي المَشَّائين ينحصر في أن «اللانهاية» مرفوضة من الأساس فيما يتعلق بمشكلة المكان. وهنا يتسق الفكر المَشَّائي مع نفسه اتساقا كاملا؛ إذ مادام المكان وثيق الصلة بمعنى الجِسْم، وكانت الأجسام والمقادير كلها عندهم متناهية فليكن المكان متناهيا، وليكن اللاتناهي في المكان أمرًا لا سبيل إليه. ثم إن طبيعة المكان ومعناه عند المَشَّائين تتنافر مع طبيعة اللامتناهي ومعناه. فالمكان في أخص خصائصه في النَّظريَّة المَشَّائيَّة سطح، والسطح حد ونهاية ومقدار معلوم، وكل هذه نقائض للاحد واللانهاية، وإذًا ففيما يتعلق بالأبعاد من حيث هي أبعاد لا تتصور فيها اللا نهاية عند المَشَّائين، وهنا يقرر ابن سينا أنَّه: «يجب أن يكون محققا عندك أنَّه لا يمتد بعد في ملاء أو خلاء -إن جاز وجوده- إلى غير النهاية»[٢].

---

(١) نقلا عن بينيس في كتابه: مذهب الذرة عند المسلمين ص ٥٤ (من الترجمة العربية).

(٢) الإشارات (بشرحي الرازي والطوسي): جـ ١ ص ٢٧، وأيضا: بارتلمي سأنتهلير في =

وعند المَشَّائين أن أهم الأسباب التي أوقعت العقل البشري في حبائل هذا التَّصَوُّر الكاذب لمعنى اللا نهاية إنما هو قُوَّة الوهم، تلك القُوَّة التي لم يقدر لها إلا أن ترى الأشياء على تتابع واطراد مستمر، فكل ما انتهت من تتبع شيء عن لها شيء آخر وظهر لها، فطفقت تحسب أن الوُجود على هذه الوتيرة جرما وزمانا وعددا وقوى، وأن كل أولئك لا يتناهى ولا يقف عند حد لا حد بعده، أو عدد لا عدد بعده، أو فضاء لا فضاء بعده، ومعقد الزيف والخداع في هذا التَّصَوُّر إنما هو الانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس وسحب الحكم من الأول إلى الثاني. ولأن الوهم لم يتوقف إدراكه عند نهاية لا يتلوها بعد، ولا يعقبها امتداد، ظن أن الأمر في نفسه كذلك، وأن بعد كل امتداد امتدادا، ملاء أو خلاء إلى ما لا نهاية. وهو ظن باطل ومكذوب، لأن البراهين العقليَّة التي هي العمدة في الإثبات والنفي تحكم بأن هذا التَّصَوُّر ليس إلَّا من ألاعيب الوهم التي لا ظل لها من حقيقة أو واقع(١).

والبراهين العقليَّة التي استدل بها المَشَّاءون على زيف فكرة اللا تناهي في المقادير يمكن حصرها في ثلاثة براهين:

البرهان الأول:

لو سلمنا بأن بعدا ما –خلاء أو ملاء– لا يتناهي، فإننا نفرض في هذا

= تقديمة لكتاب الطبيعة لأرسطو ص ٢٣ (من ترجمة لطفي السيد).

(١) أرسطو: الطبيعة جـ١ ص ٣١٣ (ترجمة إسحاق بن حنين) وأيضا: أبو البرَكَات: المعتبر جـ٢ ص ٨٢، ٨٣.

البعد اللا متناهي خطا له طرفان: طرف متناه من الجهة التي تلينا، وطرف ذاهب في البعد اللا متناهي، ولا يتناهى أيضًا. ثم نتصور أن هذا الخط -اللا متناهي من طرف والمتناهي من طرف- قد فصل منه جزء محدد، ونتصور الخط مرتين: مرة بتمامه قبل أن يفصل منه هذا الجزء، ومرة وقد فصل منه هذا الجزء وأصبح ناقصا بدونه، ثم نتصور -في الوهم أيضًا- أننا نطبق بين هذين الخطين الاعتباريين: الخط الكامل قبل الفصل، مع الخط الناقص بعد الفصل، بحيث ينطبق طرفهما المتناهيان، وننظر بعد ذلك: هل يمتدان معا متطابقين في جهة اللا نهاية بحيث يتساوى كل منهما بالآخر؟ أو أنهما لا يمتدان معا، بل يقصر الخط المفصول منه عن الخط الكامل قبل أن يفصل منه؟

أمَّا الشق الأول فهو محال عند العقل. لماذا؟ لأن معنى ذلك أن يتساوى الكل مع الجزء، لأن الخطين قد تساويا في اللا نهاية مع أن نسبة الخط الذي فصل منه جزء إلى الآخر الذي لم يفصل منه هذا الجزء نسبة جزء إلى كل أو نسبة ناقص إلى زائد، ومعنى ذلك أن الجزء يتساوى -مع الكل- أو أن الناقص يساوي الزائد، وهذا أمر تحيله الفطرة وبداهة العقل.

وأمَّا الشق الثاني في الترديد وهو أن الخط الذي فصل منه جزء يقصر عن الخط الذي لم يفصل منه فهو محال أيضًا، لأن هذا الخط الأقصر قد صار أقصر من الخط الكامل بمقدار هذا الجزء المفصول، وهذا الجزء مقدار متناه، وإذن فالخط الأقصر متناه لأنه أقصر، لكن الخط الآخر واللا متناهي قد زاد عليه بمقدار متناه هو ذلك المقدار المفصول، وكل ما يزيد

عن المتناهي بمقدار متناهٍ فهو لا شك متناهٍ، فكيف فرضناه لا متناهيا[(١)]!!

وموقف أبي البَرَكَات من هذا البرهان هو موقف الرفض والرد، إذ ها هنا مغالطة تكمن في افتراض تحريك الخط اللا متناهي، فاللا متناهي لا تتصور له حَرَكَة؛ لأن معنى اللا متناهي ومعنى الحَرَكَة أشبه بالنقيضين، إذ معنى الحَرَكَة القطع والانتهاء من حد إلى حد، وكل هذه أمور لا تلتقي مع اللا حد واللا نهاية، فحيثما تتصور الحَرَكَة يتصور معها المتناهي والمحدود، وهنا في هذا البرهان حين نتصور تطابق الخط الأقصر على الخط الأكمل فمعنى ذلك أن الخط الأول قد تحرك، وذلك حتى يمكن أن يتطابق مبدؤه مع مبدأ الخط الثاني. وهنا لابد من التَّسليم بأن الخط قد تحرك بأكمله مما يترتب عليه أن الطرف المقابل -في اللا نهاية- قد انجر وانسحب بحيث يخلو مكانه في اللا نهاية. وكل هذه بنايات فاسدة في الاستدلال، لأن الخط اللا متناهي ليس له طرف كما أنَّه ليست له حَرَكَة، ويخلص أبو البَرَكَات إلى أن الوهم: «لا يتصور حَرَكَة الطرف المقطوع (الخط الأقصر) إلى مطابقة الطرف الغير مقطوع إلا وقد تصوره متناهيا، فتحركت نهايته الأخرى منجرة مع النهاية الأولى»[(٢)].

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات جـ ١ ص ٩٩ (ط طهران)، وأيضا: النجاة ص ٢٠٢ (القسم الطبيعي) وأيضا: أبو البَرَكَات: المعتبر جـ ٢ ص ٨٣، ٨٥، وأيضا :wogtson Crescas Critique: of Aristotle p. 346.

(٢) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص ٨٥.

البرهان الثاني:

لو سلمنا بأن الأبعاد لا تتناهي فإننا نسلم بأن خطين محيطين بزاوية يمكن أن يخرجا من نقطة واحدة ويذهبا إلى غير النهاية، وحينئذ يكون بعد ما بين هذين الخطين قابلا لزيادة -في عرضه- لا تنتهي، وذلك كلما ذهب الخطان المحيطان بهذا البعد إلى ما لا نهاية، لكن في ذات الوقت الذي نتصور فيه زيادة عرض هذا البعد زيادة لا نهائية نتصوره أيضًا متناهيا لأنه دائما محصور بين هذين الخطين، فكلما تصورته لا متناهيا تصورته متناهيا وهذا خلف باطل(١).

وهذا البرهان عند أبي البَرَكَات من جنس البرهان الأول، لأن اللا تناهي في البعد المحصور بين الخطين غير لازم، فها هنا نفرق بين معنيين للا تناهي.

المعنى الأول: أن يذهب الخطان -وكذلك البعد- في اللا نهاية ذهابا بالفعل.

المعنى الثاني: عدم وقوف الخطين عند حد لا يتعديانه.

والمعنى الأول -وهو اللا تناهي الحقيقي- غير وارد هنا، والذي يستلزمه البرهان هو المعنى الثاني للاتناهي. وإذًا فذهاب الخطين لا يستلزم حصول اللا تناهي للبعد المحصور بينهما، لأن هذين الخطين كلما ذهبا في اللا نهاية فإن الذي يحدث إنما هو حصول أبعاد زائدة

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات جـ ١ ص ١٠١، وأيضا: الإشارات والتنبيهات (شرحي الرازي والطوسي) جـ ١ ص ٢٧.

متجددة تضاف-في اطراد- على هذا البعد المحصور بين الخطين، وهذه الأبعاد الزائدة لا شك في أنها متناهية، فكذلك ما تنضاف إليه يبقى في معنى التناهي ولا يبرحه أبدا إلى اللا تناهي، ومعنى هذا أن اللا تناهي هنا إنما هو «من جهة أنَّه لا ينتهي إلى حد يلزمه الوقوف عنده فلا يزيد[١]. ومثل ذلك مثل العدد، فإنه يقبل الزيادة إلى غير النهاية بحيث لا نتصور أن نصل إلى عدد نتوقف عنده ولا نستطيع تجاوزه، ولكن كل هذه الزيادات العددية زيادات متناهية بمعنى أن كل حصول عددي فإنما هو حصول متناه حصولا لا يتناهى -إن صح هذا التعبير-. وإذًا ففرق بين اللا تناهي في ذات البعد والمقدار، واللا تناهي بمعنى قبول الزيادة المستمرة وعدم التوقف عند حد محدود. وعند أبي البَرَكَات أن المَشَّائين قد خلطوا في هذا البرهان بين هذين المعنيين للا تناهي، فعنده أنَّه «لو زيد في الخطين في الوُجود أو في الوهم إلى أي حد شاء فهو متناه لا يتناهى، أمَّا المتناهي فما أخرجه التوهم ولحظة التَّصَوُّر، وأمَّا اللا تناهي فمن جهة إمكان الزيادة بعد الزيادة، وبهذا لا يوجب خلفا ولا تثبت به حجة»[٢].

البرهان الثالث:

أمَّا منشأ الاستدلال في هذا البرهان فهو استحالة الحَرَكَة المستديرة في الخلاء -أو الملاء- اللا نهائي، فلنفرض هذه المرة أن دائرة تقع في خلاء لا يتناهى، وأن خطا مستقيما يخرج من مركز هذه الدائرة يقطع

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص ٨٥.

(٢) نفس المصدر السابق: ص ٨٦.

محيطها ويذهب ممتدا في هذا الخلاء اللا نهائي الذي تقع فيه هذه الدائرة المفروضة، وأن خطا آخر يوازي هذا الخط الخارج من مركز الدائرة، يقع خارج الدائرة ويذهب في الخلاء اللا نهائي أيضًا.

وإذًا فمعنا خطان متوازيان تماما:

أحدهما مقام على دائرة، والآخر خارج من هذه الدائرة.

وكل من الخط المقام على الدائرة والخط الخارجي الموازي له يقع في خلاء لا نهائي ويذهب فيه إلى غير نهاية. فإذا تصورنا أن الدائرة تتحرك حَرَكَة مستديرة في هذا الخلاء فماذا يكون الأمر؟

أول ما نلاحظه في هذا التَّصَوُّر أن الخط المقام على الدائرة بمجرد تحركه وزواله عن النقطة الأولى التي كانت ساكنا فيها سيخرج عن وضع الموازاة للخط الثاني إلى وضع آخر وهو وضع المقاطعة مع هذا الخط لأنه سيلقاه أثناء حركته الدائريَّة. وبيت القصيد في هذا الاستدلال هو: المسافة التي قطعها الخط المقام على الدائرة من أول نقطة زال عنها –من حالة الموازاة إلى حالة التقاطع– إلى أن بلغ النقطة التي لقي فيها الخط الثاني الذي كان موازيا له من قبل وهي النقطة التي قطعه فيها. إن هذه المسافة بين هاتين النقطتين، نقطة الزوال ونقطة التقاطع مسافة لا نهائية لأن ما ينشأ عن الخط اللا متناهي من بعد أو مسافة، غير متناه كذلك. لكن هذه المسافة التي قطعها خط الدائرة قد استغرقت زمنا مقدارا في قطعها، وهذا الزَّمن هو بعض من الزَّمن الذي تستغرقه حَرَكَة الدائرة فيما لو قدر لها

أن تكمل دورتها وتتمها، وإذن فقد تقدر بعد لا يتناهى بزمان متناه، وهو أمر بيّن البطلان، فالخلاء اللا نهائي أو الملاء اللا نهائي بيّن البطلان كذلك[١].

هذا البرهان -فيما يرى أبو البَرَكَات- إنما يثبت استحالة الحَرَكَة المتناهية في اللا متناهي، لا استحالة اللا متناهي في ذاته، وهذا عنده أمر مسلم وبأيسر مما تكلفه المَشَّاءون واصطنعوه من أمثال هذا البرهان، فأمر واضح أن الحَرَكَة تكون دائما في شيء آخر، سواء كانت فيه على سبيل خرقه بالمماسة أو بالمحاذاة، وذلك ما نلاحظه في الحَرَكَة المكانيَّة التي لا يفارق المتحرك فيها جملة مكانه فلو افترضنا أن ما تخرقه الحَرَكَة بالمماسة كان لا متناهيا فإن الحَرَكَة لابد أن نفترضها هنا لا متناهية أيضاً أما الحركة الدائرية فإنها تتماس مع ما تتحرك فيه وحركتها متناهية لأنها تتم بانتهاء دورتها وهذا غير مقصور في اللا تناهي، كذلك لا تتصور المحاذاة في اللا متناهي، لأن المحاذاة تقتضي نهاية وطرفا فكيف تحدث لما لا طرف له ولا نهاية!!

وفيما يتعلق بهذا البرهان فإن المحاذاة المفروضة أمر متوهم تماما، والتَّصَوُّر الذهني وحده هو الذي يثير هذا المعنى الذي يكذبه الوُجود. ثم إن حَرَكَة الخط المفروض تتطلب -فيما تتطلبه- مسافة تحدث فيها، أمَّا أن تكون هذه المسافة متناهية أو لا متناهية فهذا أمر لا يدخل في الاعتبار لأن الحَرَكَة في ذاتها لا تعلق لها بالتناهي واللا تناهي، وإذًا، فما يلي الدائرة من المسافة في مثالنا هذا سواء «تناهى أو لم يتناه لا يوقف الحَرَكَة ولا يمنعها،

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات ص ٥٧ (ط طهران).

ولا يتعلق بتناهيه ولا تناهيه حَرَكَة الدائرة لأنه لا يحركها: ولا يوقفها، فلا هو جاذبها ولا هو دافعها، والمحاذاة المفروضة وهمية والحَرَكَة وجودية ولا يمنع الوهمي الوُجودي سواء تناهي أو لم يتناه»[1].

وأبو البَرَكَات يناقض هذا البرهان بإجراء هذا الافتراض عينه في مجال الحَرَكَة على الدائرة، لأن مسافة الدائرة مما يمكن أن نتوهمها ذات أجزاء قابلة لأن تتجزأ إلى ما لا نهاية، فالمتحرك عليها لا يقطع عليها جزءا إلَّا ويقطع قبله أجزاءً لا تتناهي، ومعنى ذلك أن مسافة الدائرة التي يجري عليها المتحرك مسافة لا نهائية، وأمر لازم إذًا أن يجري المتحرك عليها جريا لا نهائيا لا يلقاه فيه حد ولا نهاية. فهل يمكن أن نفهم من هذا الافتراض أن إتمام هذه الحَرَكَة دورة كاملة على هذه الدائرة يغدو أمرًا مستحيلا؟! إن مثل برهان المَشَّائين كمثل الحَرَكَة على الدائرة تماما، كلاهما يقصي العقل والوُجود ويستند إلى وهم كاذب، فإذا كان حكم الوُجود قد كذب حكم الوهم في استحالة الحَرَكَة على الدائرة، فخليق بنا أن نجري عين هذا الحكم في أشباهه ونظائره خصوصا والغرض هو الغرض، والعِلَّة هي العِلَّة، يقول أبو البَرَكَات: «فكذب الوُجود الحاصل فيما نشاهده من انتهاء الدورة الفَلَكيَّة والدولابية والرحائية عيانا، القسمة المفروضة الوهمية التي لا تصح وجودا... فإنه ليس (اللا تناهي) هو المسافة المقطوعة بالسلوك حتى يلزم من لا تناهيه لا تناهي الحَرَكَة، فما في هذه الحجج ما يرد أولية القضية ويبطلها حتى يلزمنا أن نجعلها وهمية، فتبقى على أوليتها وما

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر جـ ٢ ص ٨٦.

قضت به الأذهان فيها»[١].

هكذا يسلمنا هذا النَّصّ إلى أن قضية اللا تناهي -فيما يزعم أبو البَرَكَات- قضية أولية، تكاد تجمع عليها الأذهان وتتفق عليها العقول، وقد نعلم أن الوهم وحده -عند المَشَّائين- هو الذي أضفى على هذه القضية ظلالا خادعة من معنى البداهة والأولية، والعقل بما له من الاستنتاج والاستدلال إنما يكشف هذا الخداع والتضليل في حكم الوهم هذا لكن هكذا شاء منهج أبي البَرَكَات أن يمزج بين بداهة الوهم وبداهة العقل، وأن يلغي كل هذه الحواجز والفوارق التي اصطنعها المَشَّاءون بين هاتين القوتين. نعم قضية اللا تناهي أولية من قبل أن الوهم يثيرها في النَّفْس ويلح بها على العقل، وليس في هذا ما يغض من قيمتها المنطِقِيَّة ويقينها الواقعي، لأن ما يقف في وجه هذه القضية قد أمكن تفنيده -أو تصحيحه- ليقف جنبا إلى جنب مع حكم الوهم، فلا جرم -في مذهب أبي البَرَكَات- أن تعتبر هذه القضية من القضايا الأولية. ويسترسل فيلسوفنا في دفاعه عن فكرة اللا نهاية هذه فيتساءل إذا كان العالم -حسبما يقرر المَشَّاءون- لابد وأن ينتهي إلى ما ليس بخلاء ولا ملاء، وأن عالم الأجسام ينتهي إلى محيط كرة الفَلَك الأول، فإنني أفترض أن سهما مرميا نفذ خارج هذه الكرة، فهل ينفذ السهم أو لا ينفذ؟ إن القسم الثاني من هذا التساؤل غير متصور؛ لأن العلل المانعة من النفوذ غير واردة هنا فليس فيما بعد هذا الفلك- فيما ترون- خلاء أو ملاء يمنع نفوذ هذا السهم وإذًا فالقسم الأول من الترديد

(١) نفس المصدر والموضع.

هو المُتَصَوَّر، فالسهم لا محالة ينفذ ويخترق هذا الوُجود الماورائي، وهنا لابد من الاعتراف بخلاء أو ملاء والأمر هكذا إلى غير نهاية.

هكذا أصبح حكم الوهم هو نقطة الانطلاق في الاستمساك بفكرة اللا نهاية عند فيلسوفنا وهو هو قد كان نفس المنطلق أيضًا في رفض المَشَّائين لهذه الفكرة ذاتها. وأمر طبيعي أن تتناقض النتائج والمحصلات الأخيرة في هاتين الفلسفتين، لأن المنطلق وإن كان واحدا فيهما إلَّا أن المنهج لدى أبي البَرَكَات كان معكوسا تماما بل ومنقلبا رأسا على عقب، ومِن ثَمَّ فقد استمسك بالذي نبذه أَرِسْطُو وتلاميذه من بعده، لأن المَشَّائين إذا كانوا يعتبرون الأدلة التي أودت بالتَّصَوُّر الموهوم في قضية اللا نهاية أدلة عقلية برهانيَّة، فإن هذه الأدلة في تصور أبي البَرَكَات ما كانت عقلية ولا برهانيَّة وإنَّما قد صنعها الوهم صنعا أيضًا، إذ أساس الاستدلال فيها قائم على توهم الخطوط والدوائر والموازاة والمقاطعة في اللا نهاية المفروضة، ثم إن موقفه من هذه الأدلة قد كان موقف العقل -بل وموقف الوُجود- من أدلة متوهمة ومتخيلة فلماذا يقبل حكم الوهم في رفض اللا نهاية برغم تكذيب العقل والوُجود له، وينبذ حكم الوهم في إثباتها برغم ما يدل عليه من أحكام وهمية أخرى!! وهكذا: بينما يتصور المَشَّاءون أن اللا نهاية وهم دحضه دليل العقل، يتصور أبو البَرَكَات اللا نهاية فرضا أثبته الوهم، وأمَّا أدلة المَشَّائين فليست أدلة عقلية دحضت هذا الحكم، بل هي أدلة متوهمة أيضًا، على أن موقفه منها إنما كان موقفا يعول أول ما يعول على حكم العقل وشهادة الوُجود، يقول أبو البَرَكَات: «فإن قال إن هذه (حجة

أبي البَرَكَات في السهم النافذ) وهمية أيضًا وهي تفسير حكم الوهم في الأولى، لا حجة أخرى، قلنا: كيف تكثرت حججك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنَّظر العقلي من حيث توهمت، وهذه (حجة السهم) قد تم توهمها ولم يمكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلا إلى ردها»[1].

ويبقى تساؤل على جانب غير قليل من الأهميَّة في هذا الباب: هل استطاع أبو البَرَكَات أن يقيم دليلا عقليا حين ارتضى القول باللا نهاية؟ والجواب هنا بالنفي القاطع، فكل ما استطاعه هنا في هذا المقام إنما هو انتزاع الأساس العقلي من الأدلة المَشَّائيَّة التي ناقشها آنفا، وربطها بالتوهم بدل العقل ليتكافأ الأساس الذي قام عليه استنتاجه مع الأساس الذي قام عليه استنتاج المَشَّائين، ثم المحاولة التي وقف بها في وجه الاستنتاج المَشَّائي والتي ربط فيها بين العقل والوُجود من ناحية، والمنطلق الذي قامت عليه هذه المحاولة من ناحية أخرى، وذلك حتى يتسنى له أن يقلل من قيمة هذه البراهين الثلاثة، وليتسنى له آخر الأمر إبقاء القضية في معنى الأولية أو الضرورة العقليَّة أو الوهميَّة إذ الأمران عنده سواء.

ولقد استشعر أبو البَرَكَات نفس هذا التَّساؤل، وأنه مطالب بالاستدلال العقلي في محاولته هذه فقال: «فإن سأل سائل: بماذا تحكمون بوجود خلاء أو ملاء –أو كليهما– لا يتناهى أو بما يتناهى منهما أو من أحدهما، عرفناه أن التخلص من الغلط فضيلة، وإصابة الحق فضيلة أخرى وهذه القضية الأولى الحاكمة باللا نهاية في الامتداد الخالي أو الملاء لم نجد لها

(١) المصدر السابق: ص ٨٧.

ما ينقضها مما احتجوا به فهي باقِيَّة على أوليتها في عقليتها أو وهميتها، إما لنا فيما نوفق إليه من معرفة ونظر فيما بعد، وإما لغيرنا ممن قربنا له المرام وأزلنا المعاثر عن طريقه كما قرب لنا من سبقنا، فالعلوم والصنائع كذلك تحصل وتكمل بتعاون الأذهان وهداية بعضها لبعض وتنقضي وتبطل بتعاندها وتضليل بعضها لبعض»[1].

وإذًا فانتقال التدليل على إثبات هذه القضية من الوهم إلى العقل، أو على حد تعبيره: إصابة الحق في هذه القضية، أمر قد يقع لأبي البَرَكَات أو يقع لغيره، لكن الذي لا ريب فيه هو أنه قد مهد الطَّريق لغيره، وأن محاولة المَشَّائين لم تقم على المنطق والبرهان، ومِن ثَمَّ كانت خطأ يجب التخلص منه والبحث عن الحق الذي زعم فيلسوفنا أنَّه أنفق في سبيل الوصول إليه حظا عظيما. وهنا نصل إلى نهاية الحوار العقلي الذي ثار في عنف وشدة بالغين بين المَشَّائين وأبي البَرَكَات فيما يتعلق بهذه القضية الممتلئة بالمزالق والمخاطر. ونقرر هنا أن فيلسوفنا ينحاز بكلِّ فكره وبكلِّ ما يضطرب فيه من نزاعات واتِّجاهات فلسفية إلى أن اللا متناهي أمر حق، بل هو أمر لا يرى النزاع فيه إلَّا نزاعا في أمر ضروري أولي، لأن النَّفْس لا تستثبت أبدا امتدادا يقف عند حد لا يعدوه سواء كان هذا الامتداد خلاء أو ملاء.

٦-وقد لا يعنينا هنا أن نذهب مع أبي البَرَكَات إلى كل ما قد ينشأ عن نظريته هذه من مشاكل نراها أدخل وألصق بالمباحث الميتافيزيقِيَّة مثل قدم

(١) نفس المصدر والصفحة.

العالم وحدوثه، ومثل قدرة الله تعالى وما إلى هذه من مشاكل ميتافيزيقِيَّة قد لا نتفق فيها مع فيلسوفنا ولا نرى رأيه.

لكن يعنينا في ختام هذا الحوار أن نأخذ على فيلسوفنا مأخذين قد يتعلقان في عمومهما بالمنهج ولكنهما -على كل حال- مأخذان لا يجد الباحث بدا من إيرادهما إذا ما أريد أن يعرف لهذا الفيلسوف ما له وما عليه.

المأخذ الأول:

إن موقف أبي البَرَكَات من البرهان الثاني والثالث من براهين المَشَّائين على استحالة اللا نهاية في المقدار، لم يكن موقفا يعكس أصالة النقد الفلسفي عنده، بل كان موقفا نزعم أنَّه اعتمد فيه -إلى حد كبير- على ابن سينا، وهنا نقول -كما قلنا من قبل-: إن ارتباط أبي البَرَكَات في مواقفه النَّقدِيّة -أحيانا- بأفلاطون أو يحيى النحوي أو غيرهما من معارضي الفلسفة المَشَّائيَّة أمر مقبول ولا غبار عليه:

أوَّلًا: لأن سنة الفكر وطبيعته أن يتأثر ويؤثر.

وثانيا: لأن هذه الآراء النَّقدِيّة ربما تمثل عند فيلسوفنا الحقيقة الفلسفيَّة العلميَّة الي شغلت باله وأقضت مضجعه، لكن أن يرتد في نقده لابن سينا، إلى آراء ابن سينا نفسه فهذا أمر غير مقبول، والبرهان الذي نتحدث عنه هنا قد سقط فيه أبو البَرَكَات سقطته التي يأخذها عليه أي باحث يتتبع مصادر نقده وخلفياته الفكرية، فهذا البرهان قد عرضه ابن سينا عرضا مفصلا ثم لاحظ أنَّه برهان يمثل محاولة هزيلة واهية في الفكر المَشَّائي، لأن افتراض

امتداد البعد المحصور بين الخطين امتدادا لا ينتهي، لا يستلزم أبدا القول باللا نهاية، وابن سينا نفسه يوضح الفرق بين زيادة البعد التي لا تتوقف عند حد، وبين حصول اللا نهاية في ذاتها، فليس بلازم -فيما يرى- أن تترتب اللا نهاية على الزيادة التي لا يتصور وقوفها عند حد، وقد ضرب لذلك مثالا فكرة العدد، فالعدد متناه، لكنه في ذات الوقت قابل للزيادة إلى غير نهاية، يقول ابن سينا، معقبا على دليل المَشَّائين السالف: «وأمَّا حديث البعد (المحصور بين الخطين الذاهبين لغير نهاية) فليس يجب عندي أن ذلك البعد بين الخطين يصير ألبتة بلا نهاية، وكيف! ويحيط به الخطان الخارجان؟ أمَا أنَّه لم ليس يجب ذلك؟ فلأنه ليس إذا كان البعد دائما يزيد يجب أن يحصل هناك بعد غير متناه، بل يكون الزائد ذاهبا إلى غير النهاية، وكل زيادة فهي بمتناه على متناه، فكل بعد يكون متناهيا، وهذا كما نعرفه في أمر العدد أنَّه يقبل الزيادة إلى غير النهاية، ويكون كل عدد يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له»[١].

أليست ملاحظة ابن سينا على دليل المَشَّائين هي كل ما جادت به قريحة فيلسوفنا في هذا الباب؟! وإذا كانت هذه الملاحظة قد اتحدت بينهما فلم لم يسقط أبو البَرَكَات هذا البرهان من الاعتبار؟. والأمر كذلك فيما يتعلق بالبرهان الثاني، ونكتفي هنا بأن نقول: إن ابن سينا قد لفت أنظار أبي البَرَكَات إلى وهن هذا البرهان الثاني وضعفه وذلك حين يقول معقبا على نفس هذا البرهان: «.... وجميع ذلك مما لا أفهمه حق الفهم حتى

(١) الشِّفاء: الطبيعيات ص ١٠١ (ط طهران).

أؤمن بصحته»[١]. إن الأخذ –هاهنا– من ابن سينا ليرد عليه أمر لا يتناسب مع المنهج الفلسفي الذي زعمه فيلسوفنا من قبل.

أمَّا المأخذ الثاني:

فإن دعوى الأولية في قضية «اللا نهاية» عند أبي البرَكَات إن هي إلَّا إسراف في النقد غير مقبول، فقضية اللا نهاية هذه أحفل القضايا الفلسفية بالجدل والنقاش العقليين، والاستدلالات الرياضية التي زخرت بها كتب أَرِسْطُو وابن سينا في هذا المقام دليل تعقد هذه المشكلة وغموضها، وقضية ينقسم حولها الفلاسفة من قبل أَرِسْطُو ولا تزال تتفرق بهم السبل نحوها، لا يصح أن يقال عنها: إنها أولية. فأية أولية في قضية زعم فيها الرأي كما زعم فيها نقيضه على قدم المساواة؟ وإذا كانت اللا نهاية ضرورة فكيف غاب ذلك عن أَرِسْطُو وابن سينا وما بينهما من أساطين العلم والفلسفة؟ وفيم إذن حجج فيلسوفنا وأقيسته وافتراضاته!!.

ومهما يكن من أمر هذا النقد، فالذي لاشك فيه أن أبا البرَكَات بانتمائه إلى فكرة الفضاء الثلاثي الأبعاد، واللا نهاية، أول فيلسوف نلتقي به في الفلسفة الإسلاميَّة على هذا النمط الفلسفي الدقيق في الدفاع عن هذه المشكلات التي يرضاها وينتمي إليها. نعم ربما كان الفيلسوف الطبيب أبو زكريا الرازي ذا ميول واضحة إلى الانتساب لفكرة الخلاء وفكرة اللا نهاية، إلَّا أن انتماءه في هذا الصدد كان يجنح فيه كثيرا إلى العموميات المذهبية التي لا تتناول الجزئيات، وحقيقة قد نعتبر الرازي هنا ممهدا للفلسفة

(١) نفس المصدر السابق: ص ١٠٠.

البغدادية أو مبشرا بها من حيث إن نزعة رافضة للفكر الأرسطي على وجه الجملة كانت تضطرب بين جنبات هذا الفيلسوف، في ذات الوقت الذي يمكن أن نلمس فيه نزعة ميول وتعاطف مع الفلسفة الأفلاطونيَّة إلى حد كبير. لكن إذا أردنا التعرف على المحاولة العقليَّة المنظمة لنقد الفيزيقا الأرسطيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة أو التعرف على المنهج النَّقدِيّ المتكامل الأبعاد في هذا المضمار، فإن أبا البَرَكَات بما قدمه لنا من نقد لفكرة المكان والخلاء واللا نهاية يُعد نموذجًا رائعا في هذا الباب.

* * *



الفصل الثالث
الزَّمان

١ – مُقَدِّمة.

٢ – الزَّمان في الفلسفة الإسلاميَّة.

٣ – الزَّمان عند أَرِسْطُو.

٤ – الزَّمان عند ابن سينا.

٥ – موقف أبي البرَكَات: فصل الزَّمان عن الحَرَكَة.

٦ – موقف أبي البرَكَات: الزَّمان ليس عرضا ولا مقدارا في الحَرَكَة.

٧ – موقف أبي البرَكَات: المنهج وراء التَّصَوُّر الجديد للزمان.

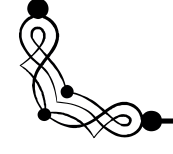
٨ – موقف أبي البرَكَات: العلاقة بين الزَّمان والوُجود.

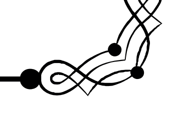
٩ – موقف أبي البرَكَات: الزَّمان مقدار الوُجود.

١٠ – موقف أبي البرَكَات: الآن بين المَشَّائين وأبي البرَكَات.

١١ – موقف أبي البرَكَات: الزَّمان والوُجود الدائم السرمدي.

١٢ – نظرة نقدية.





الزَّمـان

١-لعلنا لا نبالغ لو قلنا: إن موضوع الزَّمان من أعقد القضايا الفلسفيَّة إن لم يكن أعقدها على الإطلاق -وأحفلها بالمناقشات العقليَّة، والاتِّجاهات المتباينة في القديم والحديث على السواء، وذلك لأن قضية الزَّمان إنما تمثل المركز أو المحور الذي ترتبط به معظم القضايا الفلسفيَّة الأخرى ويمسها من قريب أو بعيد. وما يكاد الفكر الفلسفي يحصر ذاته في موضوع الزَّمان حتى يجد نفسه محاطا بعديد من الموضوعات الفلسفيَّة الأخرى سواء في الفيزيقا أو الميتافيزيقا، تثور من حوله حافلة بعلامات استفهام تتوقف الإجابة عليها أوَّلًا وقبل كل شيء على فصل القول في الزَّمان وتحديد الموقف حياله، بل وما يكاد مفهوم الزَّمان يمثل أمام الذِّهن حتى يستحيل مفهوما ذا أبعاد مختلفات داخل هذا المفهوم الزَّماني ذاته، وكأنه العقد قد انفرطت حباته أمام العقل فلا يدري أهو أمام الزَّمان الفلسفي أم الزَّمان الرياضي أم الزَّمان النَّفْسي إلى آخر هذه الأشتات الزَّمانيَّة التي انبثقت -ولا تزال تنبثق- مع ركب العلم والفكر السائر قدما والمتطور أبدا.

على أن الزَّمان في مفهومه الفلسفي البحت قد أنشب علائقه بأهم المشكلات الفيزيقِيَّة كالحَرَكَة والمكان والتَّغَيُّر، والمينافيزيقِيَّة مثل: نشأة الكون واللا نهاية وما ينشأ عنهما من مباحث تمس قضية

الألوهية وعالم ما وراء الطبيعة.

ولعل قضية الزَّمان بهذه الأبعاد المترامية الأطراف هي القضية الفلسفيَّة الحيوية التي لا يزال فيها البحث موصول الأسباب بمنازع الفكر الحديث على مختلف مدارسه واتِّجاهاته، وذلك لما تحتويه طبيعة الزَّمان من حضور لا يمكن للعقل البشري أن يتجاهله أو يتخطاه مثل ما أمكنه تجاهل كثير من القضايا الفلسفيَّة التي أصبحت لديه مجرد قضايا في ذمة التاريخ.

٢-والزَّمان وما يثيره من مشاكل فيزيقِيَّة وميتافيزيقِيَّة كان أحد الموضوعات التي عالجتها الفلسفة الإسلاميَّة ووقفت منها مواقف متميزة، وإنه وإن يكن للأثر الأرسطي نفوذ وتسلط على معظم هذه المواقف، إلَّا أنَّه ليس صعبا أن نتعرف على السمات الفلسفيَّة الخاصة التي حفلت بها الفلسفة الإسلاميَّة والتي أضافت بها إلى موضوع الزَّمان إثراء وعمقا لا تخطئهما عين باحث منصف، ذلك أن موضوع الزَّمان قد لمس قضية القدم والحدوث، كما لمس قضية الأزل والأبد، ومثل هذه القضايا كان الشغل الشاغل للفلاسفة والمتكلمين، لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بمسائل الدِّين والعقيدة، فليس بد -إذًا- من معالجة فكرة الزَّمان معالجة تتناسب مع خطورة الفكرة وجلالها، وليس بد أيضًا من تحديد الاتِّجاهات إزاء ما وجده هؤلاء المفكرون من مواريث العقل في هذا الأمر.

ومن هنا وجدنا الموقف الذي يتسق تمام الاتساق مع الميراث الإسلامي الخالص، والموقف الذي لفقت فيه فكرة من هنا وفكرة من هناك، كما وجدنا الموقف الفلسفي البحت الذي عالج القضية في غيبة

كاملة عن كل هذه المؤثرات العقليَّة والعقدية، وواضح أن فيلسوفنا أبا البَرَكَات من أبرز الممثلين لهذا الموقف الأخير، بل لقد جمح به التأمل الفلسفي هنا إلى مدى زعم فيه مزاعم كانت إلى حد كبير انعكاسا لما يضطرب في جوانح هذا الناقد الفلسفي من رغبة في التحرر الفكري وأصالة النقد الفلسفي.

ولكن ما هي أوَّلًا أبرز قسمات الفكر الأرسطي في قضية الزَّمان، تلك التي وقف منها فيلسوفنا موقف النقد والمعارضة؟

٣-أبرز قسمات هذا الموقف أنَّه يعني بادئ ذي بدء بتجسيد العلاقات والروابط بين تصور الزَّمان وتصور الحَرَكَة، وذلك بعد أن يجسد الفروق الفاصلة بين معنى الحَرَكَة ومعنى الزَّمان، وقد نعلم أن أَرِسْطُو في تأسيس موقفه هذا قد كان بصدد نقد المذاهب السالفة التي عرَّفت الزَّمان بأنه كرة العالم، أو دورة هذه الكرة، أو أنَّه الحَرَكَة على الإطلاق، وهنا يبين أَرِسْطُو أنَّه فيما يتعلق بالمذهبين الأولين فإن جزء الكرة وجزء الدورة ليس كل منهما كرة ولا دورة بينما جزء الزَّمان زمان، أمَّا فيما يتعلق بالمذهب الأخير فإن الحَرَكَة أمر يخص المتحرك والمكان الذي فيه الحَرَكَة، بينما الزَّمان زمان للكل أي للمتحرك ولغيره بلا استثناء، على أن الحَرَكَة نفسها قد نتصورها سريعة وقد نتصورها بطيئة، والزَّمان إنما يجري على منوال متماثل ومتسق لا مجال فيه لأن نتصوره سريعا أو بطيئا، بل إن عنصر الزَّمان في الحَرَكَة هو الذي يمد الذِّهن بتصور الأسرع والأبطأ حين يقيس الحَرَكَة ويقدرها، فالسرعة ليست إلَّا إنجاز حَرَكَة كبيرة في زمان قصير والبطء كذلك ليس

إلَّا إتمام حَرَكَة قليلة في زمان طويل. وهكذا نتصور أن يقيس الزَّمان سرعة الحَرَكَة وبطئها، بينما لا نتصور أن يقيس الزَّمان الزَّمان.

كل هذه فروق ذاتية وأصيلة تعزل مفهوم الحَرَكَة بما هي حَرَكَة عن الزَّمان بما هو زمان. فالزَّمان والحَرَكَة أمران متغايران تغايرا لا احتمال فيه لأن نطلق أحدهما على الآخر(١).

لكننا نخطئ لو سبق إلى أوهامنا أن هذا الفصل الحاسم بين الحَرَكَة والزَّمان يطرد في الفكرة الأرسطيَّة اطرادا لا نتصور معه لقاء بين هذين المفهومين، فمثل هذه الوقفة الفاصلة إنما كانت من أجل الفكرة التي خلطت خلطا بين معنى الحَرَكَة والزَّمان، ولذلك ما يكاد يستقيم لأَرِسْطُو فصل هذين المفهومين حتى يعود فيؤكد من جديد أن الزَّمان والحَرَكَة كل منهما يستدعي الآخر ويستلزمه في التَّصَوُّر، بل إنهما متلازمان في الذِّهن وفي الوُجود:

فأما الذِّهن فإنه كلما تصور تغيرا تصور معه زمانا والعكس بالعكس، أي حين لا يشعر الذِّهن بتغير لا يشعر بزمان(٢)، فإذا عزب الذِّهن عن معنى الحَرَكَة أو عزبت عنه الحَرَكَة فلم تمثل أمامه عزب الزَّمان معها في الصورتين، وأرسطو يوضح ذلك أكمل توضيح وأتمه في نصه التَّالي: «إلَّا

(١) أرسطو: الطبيعة: جـ ١ ص ٤١٣ (ترجمة إسحاق بن حنين)، وص ٢١٩ من ترجمة لطفي السيد، وص ٣١ من مُقَدِّمة سانتهاير لهذا الكتاب.

(٢) نلاحظ أن التَّغَيُّر هنا مرادف للحركة تماما، وقد نص أرسطو على هذا الترادف فقال: «ولا فرق فيما نحن بسبيله أن نقول: حركة أو تغير» ص ٤١٣ (ترجمة إسحاق بن حنين).

أنَّه ليس يكون (الزَّمان) أيضًا خلوا من تغير، وذلك أنا متى لم نتغير نحن في فهمنا أصلا، أو تغيرنا ونحن لا نشعر لم نظن أنَّه كان زمان، كحال الذين يقال في الألغاز إن النوم يعتريهم عند المتألهين بالبلد المسمى سرد... فإن كنا متى لم يحصل تغير أصلا بعينه، بل توهمنا أن أنفسنا ثابتة على أمر واحد غير منقسم عرض لنا حينئذ أن نتوهم أنَّه ليس زمان، ومتى أحسسنا تغيرا محصلا قلنا حينئذ: إنَّه قد كان زمان، فظاهر أنَّه ليس يكون الزَّمان خلوا من الحَرَكَة»[1].

هكذا يقيم أَرِسْطُو علاقة اللزوم -في التَّصَوُّر- بين فكرة الزَّمان وفكرة الحَرَكَة، ويضرب لها مثالا قصة الذين ناموا نوما طويلا بكهف سرديس[2]، بالقرب من هيروس، أولئك الذين نفوا نفيا جازما أن يكون قد مر عليهم زمان في كهفهم هذا وهم نائمون، وكأن اللحظة أو الآن الذي ناموا فيه كان متصلا اتصالا مباشرا بالآن الذي استيقظوا فيه دون أن يكون ثمة زمان ممتد قد فصل ما بين آن النوم وآن الاستيقاظ، وتفسير هذا الإنكار للزمان أو عدم الإحساس به -فيما يرى أَرِسْطُو- أن هؤلاء النائمين لم يشعروا بحَرَكَة ولا تغير أثناء نومهم، فلم يشعروا بالتَّالي بوجود زمان متصرم جار عليهم، فالشعور بالحَرَكَة أو التَّغَيُّر أمر

(١) الطبيعة: جـ ص ٤١٥ (ترجمة إسحاق بن حنين).

(٢) يقرر ابن سينا أن التاريخ يدل على أن القوم المتألهين الذين ناموا نوما طويلا، والذين ذكرهم المعلم الأول قد كانوا قبل أصحاب الكهف: الشِّفاء: الطبيعيات ص ٧٠ (ط طهران).

لا محيص عنه للشعور بوجود الزَّمان وسيلانه وصيرورته[١].

وأمَّا التلازم بين الزَّمان والحَرَكَة في الوُجود -فيما يرى أَرِسْطُو- فلما بين هذين المفهومين من وشائج الشبه والتماثل، ذلك أن أبرز صفات الحَرَكَة إنما هي صفة الامتداد أو الاتصال، ضرورة أن المسافة التي تحدث فيها الحَرَكَة ممتدة ومتصلة، فإذا كانت الحَرَكَة تحدث في الممتد المتصل فهي لا ريب تكون ممتدة متصلة، وكذلك الزَّمان المتوقف على الحَرَكَة يكون مثلها ممتدا متصلا، وأمر آخر أيضًا مشترك بين الزَّمان والحَرَكَة مأخوذ من معنى الامتداد وأعني به: التقدم والتأخر، وهو أمر يطلق على المسافة وعلى الحَرَكَة وعلى الزَّمان «فكما أنَّه يوجد على السواء تقدم وتأخر في العظم (المسافة أو المكان) الذي اجتيز، يلزم أيضًا أن الاثنين (التقدم والتأخر) جميعا يوجدان في الحَرَكَة، وما داما في الحَرَكَة فإنهما يظهران في الزَّمان مادام الزَّمان والحَرَكَة متكاملين، أحدهما للآخر، ولهما بينهما أكبر العلاقات»[٢].

وإذًا ففي الزَّمان تقدم وتأخر بهما يمكن استثبات معنى الزَّمان وصيرورته وتقضيه، ولكن لا من حيث التقدم والتأخر الزَّمانيين، بل من حيث مضاهاة تقدمه وتأخره بما في الحَرَكَة من تقدم وتأخر أيضًا، ومعنى

(١) أرسطو: المرجع السابق نفس الموضع، وأيضا يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٤، عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٢٨١.

(٢) أرسطو: المصدر السابق ص ٤١٨ (من ترجمة إسحاق بن حنين)، وص ٢٢٠ (من ترجمة لطفي السيد).

ذلك أن مفهوم الزَّمان إنما ينبثق ويلوح حين نولي وجهنا شطر التقدم والتأخر في مفهوم الحَرَكَة، فها هنا فقط يدرك الذِّهن أن ثمة معنى مساوقها لهذا التقدم والتأخر، غير الحَرَكَة والمسافة، لكن نخطئ إذا ربطنا الزَّمان بالحَرَكَة من حيث التقدم والتأخر في المسافة، وذلك لأن هذين المعنيين يلحقان الحَرَكَة باعتبارين مختلفين إذ الحَرَكَة تنقسم إلى متقدم ومتأخر من حيث إنها تنطبق على متقدم ومتأخر في المسافة أو المكان. وهنا يمكن أن نفصل بين متقدم ومتأخر في مسافة الحَرَكَة ومتقدم ومتأخر في ذات الحَرَكَة بحيث يمكن القول بأن المتقدم والمتأخر بالمعنى الأول -أعني في المسافة- يلتقيان في الوُجود ويجتمع كل منهما بالآخر ويبقى معه، بخلافهما في المعنى الثاني فإن المتقدم في الحَرَكَة لا يجتمع مع المتأخر منها أبدا. وإذا كان الزَّمان إنما يوجد على شكل سيال صائر دائما فإنه بهذه الخصيصة إنما يطابق المتقدم والمتأخر في معنى الحَرَكَة لا في معنى المسافة. ومن هنا يخلص أَرِسْطُو إلى تعريف الزَّمان بأنه: «عدد الحَرَكَة من قبل المتقدم والمتأخر»[1].

ولكن أية حَرَكَة تلك التي يرتبط بها الزَّمان كمقياس أو كمقدار في هذا التعريف؟

لقد طرح أَرِسْطُو نفس هذا التَّساؤل في نهاية عرضه لمشكلة الزَّمان حين قال: «ومما للإنسان أن يتشكك فيه أيضًا أمر الزَّمان: عدد أي حَرَكَة

(١) الطبيعة: جـ١ ص ٤٢٠ (ترجمة إسحاق بن حنين)، وأيضا: عبد الرحمن بدوي: الزَّمان الوجودي ص ٦١ (ط النهضة المصرية ١٩٥٥م).

هو؟ فنقول في ذلك: إنَّه عدد أي حَرَكَة كانت؟ فإن ما يتكون إنما يتكون أبدا في زمان، وكذلك ما ينمي وما يستحيل وما ينتقل. فمن جهة ما الزَّمان حَرَكَة، من هذه الجهة هو عدد واحدة واحدة من الحركات، فهو لذلك عدد الحَرَكَة المتصلة على الإطلاق، لا عدد حَرَكَة ما»[١]. ومعنى هذا أن الزَّمان مقياس للحَرَكَة كيفما كانت، فهو لا يختص بنوع معين من أنواع الحركات بل يعدها كلها ويقدرها كلها، وذلك لأن الحركات الجزئية إنما تشترك كلها في معنى الحَرَكَة، والزَّمان خصيصة هذه الأنواع من حيث ارتباطه بالمعنى الكُلِّي العام للحَرَكَة، فهو حين يقدر حَرَكَة النمو أو حَرَكَة النقلة أو الاستحالة إنما يقدرها من حيث معنى الحَرَكَة في كل هذه الأنواع لا من حيث إن هذه نامية، وتلك منتقلة، والأخرى مستحيلة، وذلك لئلا يلزم تعدد الزَّمان وتنوعه بتعدد الحركات وتنوعها. وأمر بيّن -فيما يرى أَرِسْطُو- أن الزَّمان كل واحد وهو متشابه ومتحد بالنسبة لجميع الأنواع المختلفة لمعنى الحَرَكَة، شأنه في ذلك شأن العدد الذي هو واحد بالنسبة لكل ما يعده، فالسبعة -مثلا- هي عدد مهما اختلفت الموجودات التي تقال عليها، أو كما يعبر أَرِسْطُو: «ونعما يقال أيضًا: إن عدد الغنم وعدد الكلاب واحد بعينه إذ كان كل واحد من العددين سواء»[٢].

وأمر آخر أيضًا يأخذه أَرِسْطُو في الحسبان وهو يجيب عن تساؤله هذا، هو أن مثل حَرَكَة النمو وحَرَكَة الاستحالة وحتى حَرَكَة الكون والفساد

(١) المصدر السابق: ص ٤٧٧ (ترجمة إسحاق بن حنين).

(٢) نفس المصدر: ص ٤٨٠.

لا نستطيع أن نستثبت فيها معنى الاستواء والانتظام والاتصال، وهي كلها معان تشكل لب الزَّمان وجوهره في الوُجود، فمثل هذه الحركات أبعد ما تكون عن خصائص الزَّمان الكُلِّي وطبعه.

أمَّا الحَرَكَة المكانيَّة فإننا وإن كنا نرصد فيها شيئا كهذا، وذلك حين تكون الحَرَكَة المكانيَّة على سبيل الاستقامة، وثَمَّةَ لا مناص من أن تفقد هذه الحَرَكَة اتصالها وانتظامها في نقطة ما، إلَّا أننا نلتقي بالاتصال والانتظام حين تكون الحَرَكَة المكانيَّة على سبيل الاستدارة، فهنا يمكن أن نتصور الحَرَكَة متصلة ومستمرة، لأن المبدأ والمنتهي هنا غائبان، فكل نقطة في المكان المستدير بداية ونهاية وهنا يلبس أَرِسْطُو هذه الحَرَكَة ثوب الاتصال والدوام واللا توقف ويضيفها إلى الأفلاك والأجرام السماوية تلك التي لا تكف لحظة عن الحَرَكَة الدائريَّة أو عن الاستدارة في حَرَكَة لا تنتهي، ومعنى ذلك أن هذه الحَرَكَة الدائريَّة المنتظمة، والتي هي حَرَكَة الفَلَك، هي الحَرَكَة الوحيدة التي نلمح فيها طبع الزَّمان وخصيصته، فهي متصلة كاتصاله ومنتظمة كانتظامه ومستمرة دائمة كاستمراره ودوامه. وإذًا فالزَّمان حين يكون مقياسا للحَرَكَة في نظريَّة أَرِسْطُو فإنما يكون مقياسا لحَرَكَة الفَلَك الدوار المتصل فقط، ثم تندرج بعد ذلك سائر الحركات الجزئية الأخرى تحت هذا المعنى الأشبه بالمعنى الكُلِّي العام[1].

وانطلاقا من هذه الأشباه والنَّظائر بين الحَرَكَة والزَّمان يرى أَرِسْطُو أن الزَّمان يقيس الحَرَكَة كما أن الحَرَكَة بدورها تقيس الزَّمان، وهنا يقول

(١) Duhem. Le systeme du woude I. P. L 87, I 85

أَرِسْطُو: «وليس إنما تقدر الحَرَكَة فقط بالزَّمان، بل قد يقدر الزَّمان أيضًا بالحَرَكَة من قبل أن كل واحد منهما يحصل بصاحبه، فإن الزَّمان تحصل به الحَرَكَة وتحد به من قبل أَنَّه عددها، وقد يحصل الزَّمان أيضًا بالحَرَكَة ويحدد بها فإننا نقول: زمان كبير وزمان يسير، ونحن إنما نقدره بالحَرَكَة»[١].

بعد ذلك نستطيع أن نزعم أن التعريف الأرسطي لمفهوم الزَّمان قد أضفى عليه ظلالا مادية كثيفة حين أبقاه رهنا بمفهوم المكان ومفهوم الحَرَكَة ومفهوم الفَلَك، وأن الزَّمان الأرسطي -كما يستنبط ذلك بعض المدققين- زمان حسي لا زمان عقلي أو زمان معقول، فهو لم يبرح حدود الطبيعة أو المادة إلى عالم النَّفْس الكُلِّية أو عالم المعقول، ذلك العالم الذي ارتبط به معنى الزَّمان في الفلسفة الأفلاطونيَّة ومدارسها وتلاميذها حين نسبوا الزَّمان إلى النَّفْس التي هي الأقنوم الثالث في عالم المعقول[٢]. نقول ذلك بالرغم من أن أَرِسْطُو قد جهد الجهد كله لأن يربط الزَّمان أيضًا بالنَّفْس المدركة له ربطا أكد فيه أَنَّه متى لم تكن نفس لم يكن زمان، لأن النَّفْس هي التي تعد الزَّمان وهي التي تؤلف من الماضي والمستقبل صورته ومعناه، وعنده: أن العاد والمعدود أمران إضافيان، فمتى غاب أحدهما لم يبق للآخر وجود، يقول أَرِسْطُو: «ومما يتشكك فيه أيضًا: هل يمكن أن يكون الزَّمان موجودا، وإن لم تكن ثَمَّ نَفْسٌ؟ أو لا يمكن ذلك؟ فنقول: إنَّه إذا كان

---

(١) المصدر السابق: ص ٤٤٢ (من ترجمة إسحاق بن حنين)، وص ٢٢٣ (من ترجمة لطفي السيد).

(٢) عبد الرحمن بدويك الزَّمان الوجودي ص ٧٨.

العاد غير موجود لا محالة، فالذي يعد أيضًا غير موجود لا محالة.... فغير ممكن أن يكون الزَّمان موجودا إذا لم تكن نفس موجودة»[١].

ومع ذلك فارتباط الزَّمان بالحَرَكَة وبالمكان في النَّظريَّة الأرسطيَّة يقلل كثيرا من شأن هذه النَّظرة الذَّاتية التي كادت تلحق معنى الزَّمان من خلال تلك الصلة بينه وبين النَّفْس، بل مثل هذه النَّظرة ليست إلَّا ظلا باهتا في الإطار الأرسطي السابق، إطار المسافة والحَرَكَة والفَلَك. وبذلك يبقى الزَّمان في النَّظريَّة الأرسطيَّة زمانا طبيعيا ماديا يمثل الساعات والأيام والشهور والسنين.

٤-إذا ما انتقلنا إلى ابن سينا فإننا لا نكاد نتبين شيئا جديدا ذا بال في هذا الصدد، وذلك إذا ما غضضنا الطرف عن الأطر المنطقِيَّة الدقيقة التي صب فيها مفاهيم أستاذه في مشكلة الزَّمان، بحيث نستطيع أن نؤكد أن عمل الشيخ الرئيس في هذا المجال كاد ينحصر في عقلنة المضامين الأرسطيَّة وتقديمها من جديد في لون أخاذ من البرهنة والاستدلال وهذا بالإضافة إلى ظاهرة التلفيق بين أَرِسْطُو والأفلاطونيَّة المحدثة حين تدخل معه مشكلة الزَّمان في الأبعاد الميتافيزيقِيَّة الخالصة، أو قل: حين تتشابك مفاهيم العقيدة مع مفاهيم الفلسفة الأرسطيَّة في هذه المشكلة.

إن ابن سينا يبدأ -كأَرِسْطُو- بالرد على المدرسة التي أنكرت وجود الزَّمان والمدرسة التي تفهم الزَّمان على أنَّه أمر متوهم، كما يرد على التي تخلط بين معنى الزَّمان ومعنى الحَرَكَة وتجعل منهما مفهوما واحدا،

(١) الطبيعة: جـ١ ص ٤٧٣ (ترجمة إسحاق بن حنين)، وأيضا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٤.

وهو يحطم هذه الوحدة كما حطمها أَرِسْطُو من قبله، ثم يربط بين الزَّمان والحَرَكَة بأسلوب وإن اختلف في طريقة العرض إلَّا أَنَّه يتأدى إلى نفس النقطة التي تأدت إليها النَّظريَّة الأرسطيَّة من قبله، وهي: أن الزَّمان مقدار الحَرَكَة من حيث المتقدم والمتأخر(١).

وابن سينا حين يرصد الزَّمان في الوُجود فإنما يرصده في مجال الحَرَكَة أيضًا لأنه يستنبطه من المقارنة بين الحركات المختلفة في المسافة الواحدة، وهو مجال حسي يخضع تماما لمقاييس المكان والحَرَكَة وما بينهما من معاني التقدم والتأخر والسرعة والبطء، وقد التزم ابن سينا في جميع مؤلفاته التي تعرضت للزمان، استخراج فكرة الزَّمان من تصور حَرَكَة ذات سرعة معينة تقطع مسافة معينة، ومعها حَرَكَة أخرى على ذات السرعة نفسها وابتدأتا معا، فهنا نقول إن المسافة لابد وأن تكون مسافة واحدة بينهما. لكن إذا ما فرضنا أن حركة على نفس هذه السرعة ولكن لم تبتدئ مع الحَرَكَة الأولى بل بدأت بعدها، ثم انتهيتا معا فإنا نحكم بأن مسافة هذه الحَرَكَة الثانية أقل من مسافة الحَرَكَة الأولى رغم اتفاقهما في السرعة، كذلك إذا ما فرضنا أيضًا أن حَرَكَة ثالثة بطيئة بدأت مع الحَرَكَة السريعة الأولى وانتهت معها فإن المسافة لابد وأن تكون أقل من المسافتين السالفتين. وإذن فهذه الحركات المختلفات سرعة وبطئا إذا ما بدأت معا وانتهت معا فإننا نرصد بين ابتدائها وانتهائها أمرًا

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الفصل العاشر من المقالة الثانية من الفن الأول في الطبيعيات ص ٦٨ – ٧٢ (ط طهران).

مشتركا بين هذه الحركات جميعها، أي أمرًا منطبقا على كل من الحَرَكَة السريعة التي قطعت مسافة كبيرة والحَرَكَة المتوسطة التي قطعت مسافة متوسطة، والحَرَكَة البطيئة التي قطعت مسافة أقل من كل من المسافتين السالفتين. فهذه الحركات الثلاث المختلفات قد تشاركت تمام المشاركة في هذا الأمر المستخلص المنتزع بين بدايتها ونهايتها. هذا الأمر يسميه ابن سينا: «إمكانا» أي متسعا أمكن –في داخله– أن تكون هذه الحركات ذوات مراتب مختلفة من السرعة ومن المسافة، وبحيث لا يمكن أن تقطع البطيئة مسافة السريعة أو مسافة الوسطى، كما لا يمكن للوسطى أيضًا أن تقطع فيه –في هذا المتسع– مسافة السريعة، بينما أمكن للحَرَكَة السريعة وللحَرَكَة الوسطى قطع مسافة الحَرَكَة البطيئة في جزء هذا الإمكان أو هذا المتسع لا في كله. ثم يواصل ابن سينا تفريعاته وتشقيقاته لتحديد هوية هذا الإمكان، وإبراز ذاتياته وخصاصه فيقرر أن هذا الإمكان ليس هو نفس الحَرَكَة ولا نفس المسافة ولا نفس السرعة والبطء، لأن هذه الأمور كلها مع اختلافها وتباينها قد اتفقت في هذا الإمكان، فهو إذًا أمر مغاير لكل من الحَرَكَة والمسافة والسرعة والبطء، ويقرر ابن سينا –أيضًا– أن أخص خصائص هذا الإمكان هو أنَّه إمكان منقسم أو ذو أجزاء لأن الحركات التي وقعت داخل إطاره لا مانع يمنعنا من أن نفترض أن نصف هذه الحركات قد وقع في نصف هذا الإمكان وثلثها في ثلثه وربعها في ربعه وهكذا. فهو إذًا كم من الكموم أو مقدار من المقادير، لأن المقادير هي التي تقبل الزيادة والنقصان –أو إن شئت: الانقسام– لذاتها. لكنه كم متصل أي مقدار ليس

قار الذَّات ولا ثابتا، لأن أجزاءه تتأبى على الاجتماع والوُجود معا. ولأنه لو كان مقدارا ثابتا لغدا مقدارا للمسافة أو مقدار للمادة الثابتة الموجودة في المتحرك، وهو أمر غير معقول، فقد سبق أن المسافة والمتحرك والحَرَكَة أمور قد تختلف وتتغاير فيما بينها، ولكنها دائما متساوية الحظوظ في هذا الإمكان المفترض، على أنَّه لو كان هذا الإمكان مقدارا للمادة الموجودة في المتحرك لأصبح لزاما أن يكون كل ما هو أبطأ أكبر مادة أو جِسْميَّة، وبالعكس كل ما هو أسرع أصغر في المادة والجِسْميَّة، لأن هذا الإمكان -الذي هو الزَّمان- أكبر في البطئ منه في السريع، فلو كان هذا الإمكان يقدر المادة في المتحرك لكان كلما وجد هذا الإمكان بصورة أكبر وجدت المادة أيضًا بصورة أكبر كذلك، إذ المقدار مطرد دائما مع ما يتقدر به نقصا أو زيادة. وإذا كان زمان البطئ أكبر من زمان السريع فيلزم حتما أن يكون الأول دائما أكبر حجما ومادة من الثاني. وهذا أمر يدحضه الحِسُّ ويكذبه الواقع.

وينتهي ابن سينا من هذا التَّحليل إلى أن الإمكان المفروض مقدار متصل غير قار أو غير ثابت، ومِن ثَمَّ فهو لا يقدر الهيئات القارة الثابتة كالمسافة وكالمتحرك وإنَّما يقدر أمرًا مثله لا يقر ولا يثبت وليس هذا الأمر إلَّا الحَرَكَة، فالزَّمان إذن ليس إلا مقدارا للحَرَكَة، يقول ابن سينا: «فهو إذًا مقدار هيئة غير قارة وهي الحَرَكَة، ولهذا لا يتصور الزَّمان إلَّا مع الحَرَكَة، ومتى لم يحس بحَرَكَة لم يحس بزمان كما قيل في قصة أصحاب الكهف»[١].

(١) النجاة: جـ ٢ ص ١٨٩، طبيعيات الشِّفاء: ص ٧٢ - ٧٤ (ط طهران). الإشارات:=

واضح كل الوضوح مما قدمه لنا ابن سينا في هذا المقام أنَّه ليس صعبا أن نرد الفكرة السينوية هنا إلى الأصول الأرسطيَّة التي أسلفناها من قبل وهي: مقدارية الزَّمان، وعرضيته، وارتباطه في التَّصَوُّر بمفهوم الحَرَكَة ومفهوم المكان. ولا أكاد أشك في أن ابن سينا قد ترسم هنا خطوات أَرِسْطُو خطوة خطوة بحيث لا نتوقع جديدا في الفكر السينوي فيما عدا هذا العرض المنطقي الذي عرض فيه -من جديد- فلسفة أَرِسْطُو فيما يتعلق بمشكلة الزَّمان.

وفكرة ارتباط الزَّمان بالحَرَكَة نجدها أيضًا عند الكندي أول فلاسفة الإسلام، وهي تعكس -بلا ريب- مدى تغلغل الأثر الأرسطي في بعض مناحي الكندي واتِّجاهاته. ويرغم أن المحصلات النهائية لفكرة الزَّمان تتعارض وتتعاكس تماما بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان، ضرورة أن الزَّمان والحَرَكَة والجِرْم حوادث ذوات بداية ونهاية وجوديتين عند الكندي، بينما الزَّمان والحَرَكَة في المفهوم الأرسطي لا نهائيان في جانب الماضي، أقول: برغم هذا التعارض الصريح في المنحى والاتِّجاه، فقد ظل الزَّمان مرتبطا عند الكندي بالحَرَكَة ويدور معها وجودا وعدما، وبرغم أن فكرة الزَّمان عند الكندي قد عراها شيء من غموض وإبهام إلَّا أنَّه ليس صعبا أن نتعرف على هذه العلاقة الحتميَّة بين الزَّمان والحَرَكَة في فلسفته، فهو يقول في إحدى رسائله: «ولا جرم بلا زمان لأن الزَّمان إنما هو عدد الحَرَكَة، أعني أنَّه مدة تعدها الحَرَكَة، فإن كانت حَرَكَة كان زمان وإن لم

= جـ١ ص ٢٥، ٢٦ (بشرحي الرازي والطوسي): التعليقات: ص ١٣٩ تحقيق بدوي.

تكن حَرَكَة لم يكن زمان... ثم يقول: فالجِرْم والحَرَكَة والزَّمان لا يسبق بعضها بعضا في الآنية فهي معا»[١].

وإذًا فلا نعدو وجه الصواب لو قلنا: إن فكرة أَرِسْطُو في ربط الزَّمان بالحَرَكَة قد كانت في الفلسفة الإسلاميَّة أشبه بالأمر الحق الذي لا اختلاف عليه ولا جدال حوله، وذلك بالرغم من تباين الاتِّجاه أحيانا بين الفلسفتين أو إن شئت: برغم التباين بين الروح الإسلاميَّة والروح اليونانيَّة.

وإذا كان الأمر كذلك فما هو موقف أبي البَرَكَات من مشكلة الزَّمان؟

٥-أول سمات هذا الموقف أنَّه ينهج نهجا مغايرا للنهج الأرسطي -والمَشَّائين من بعده- من حيث انتساب مشكلة الزَّمان إلى مجال الفيزيقا، ذلك أن دراسة الزَّمان عند أَرِسْطُو إنما هي دراسة في صميم المسائل الفيزيقِيَّة. فالزَّمان هو مقولة تلي مقولة المكان، والأين والمتى -في منطق أَرِسْطُو- مقولتان متجاورتان، وهما على تجاورهما ذواتا وشائج لا تنفصم بمعنى الحَرَكَة والمُتَحَرِّك، ولقد سلف أن رأينا أَرِسْطُو يشترط في الحَرَكَة أن تكون في مسافة -أي في مكان- ومع زمان يقدر هذه الحَرَكَة أو يعدها. فالمجال الصَّحيح -إذًا- لدراسة الزَّمان -فيما يرى أَرِسْطُو- هو المجال الطَّبيعِي وأشد المفاهيم الطَّبِيعِية التصاقا بمعنى الزَّمان هو المكان والحَرَكَة والتَّغَيُّر، ولا حرج على أَرِسْطُو -فيما أعتقد- أن يصنف الزَّمان في قائمة المَشَّاكل الطَّبِيعِية مادام مفهومه يستلزم مفهوم الحَرَكَة ويستدعيه، ومادام علم الطبيعة في لبه -عند أَرِسْطُو- ليس إلَّا نظريَّة للحَرَكَة إذ هي

(١) رسائل الكندي الفلسفيَّة: جـ ص ٢٠٤، ٢٠٥ تحقيق د. أبو ريدة.

أعم المبادئ الطَّبِيعِية وأكثرها بروزا وأشدها وقعا على الإحساس، بل لا حرج على أَرِسْطُو في أن يصنف الزَّمان في مباحث الطبيعة، لأننا نستطيع أن نزعم أن الزَّمان والمكان والخلاء واللا نهاية -فيما يرى أرسطو- ليست إلا مسائل أولية أو مداخل ضرورية للوصول إلى النَّظريَّة العامة للحَرَكَة(١).

والأمر عند أبي البَرَكَات يختلف كثيرا عن هذا النمط الأرسطي حيال موضوع الزَّمان، فالزَّمان عنده مشكلة تنتسب إلى عالم الفيزيقا انتسابا ما، ولكنها تنتسب إلى عالم الشعور الذَّاتي انتسابا أمكن وأدخل ومِن ثَمَّ رأينا أبا البَرَكَات لا يستقصي القول في فكرة الزَّمان في القسم الطَّبِيعِي مثل ما استقصاها في مشكلة المكان في نفس هذا القسم، وواضح أن ثمة فرقا بين مفهومي المكان والزَّمان من حيث طبيعة كل منهما وصلاته بالفيزيقا أو الميتافيزيقا، وهذا الفرق فيما أرى قد حمل فيلسوفنا على أن يشطر دراسته للزمان شطرين: شطر عرض فيه للمشكلة عرضا نقديا، وهو شطر فيزيقي محض وشطر آخر طرح فيه تصوره الجديد في مشكلة الزَّمان، وهذا هو الجانب الميتافيزيقي في المشكلة، أو هو جانب مزج فيه بين معطيات الشعور وتأملات الميتافيزيقا. وقد حرص على أن يجعل القسم الأول من دراسته هذه في العلم الطَّبِيعِي، والقسم الثاني منها في العلم الإلهي أو العلم الكُلِّي الميتافيزيقي. وبهذا نستطيع أن نؤكد بادئ ذي بدء أن أبا البَرَكَات قد أضاف لمشكلة الزَّمان بعدا سيكولوجيا جديدا لم نجد له ظلا عند أَرِسْطُو، والمَشَّائين من بعده؛ أولئك الذين استخلصوا صفات

(١) بارتلمي سانتهلير: مُقَدِّمة كتاب الطبيعة لأرسطو ص ٣٠ الترجمة العربية.

الزَّمان «ابتداء من صفات الامتداد والمكان، ولهذا جاءت الصورة التي أعطاها أَرِسْطُو للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزَّمان كله حيوية»[(١)].

نعم قد كانت للزمان ظلال ميتافيزيقِيَّة في الفلسفة المَشَّائيَّة نشأت من تعلق مفهومه بمفهوم القدم والحدوث والأَزَلِيَّة والأبَدِيَّة، إلَّا أن هذه الظلال الميتافيزيقِيَّة ما كانت لتنشأ لو أننا بحثنا مشكلة الزَّمان بحثا بعيدا عن مجال الميتافيزيا، بمعنى أن البعد الميتافيزيقي للزمان في الفلسفة المَشَّائيَّة إنما يتجسد حين يتشابك الزَّمان مع مفاهيم الأزل والأبد والسرمد وحين يحرك الزَّمان مشكلة القدم والحدوث والنهاية واللا نهاية، فإذا ما تجاوزنا مثل هذه الملابسات العقليَّة التي تنشأ وتثور بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فإن الزَّمان عند المَشَّائين لا يبرح معنى الحَرَكَة والمكان والتَّغَيُّر، وهي معان تعكس لنا في المقام الأول الوجه الجامد الساكن للطبيعة والمادة.

أمَّا أبو البَرَكَات فقد مال بالزَّمان كله وانحاز به إلى جانب الشعور حين ربطه ربطا وثيقا بمعطيات هذا الشعور التلقائي المنبثق من النَّفْس وينبغي ألا نفهم من هذا الارتباط بين النَّفْس والزَّمان أن الزَّمان قد عاد في فلسفة أبي البَرَكَات أمرا طبيعيا أو ماديا، ضرورة أن النَّفْس مرتبطة بأمور طبيعيَّة كالقوى الحِسِّيَّة الظاهرة والباطنة -مثلا-، لأن أبا البَرَكَات حين يربط الزَّمان بالنَّفْس فإنما يعني بالنَّفْس هنا الجانب الفطري البعيد عن هذه الاعتبارات الجِسْمية أو المادية، وهذا ما سوف يؤكده هو نفسه وهو

(١) عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٢٢٠.

يتحدث عن الوُجود والزَّمان في القسم الميتافيزيقي من كتابه المعتبر[(١)].

كما يضيف أبو البَرَكَات إلى الزَّمان بعدا ميتافيزيقيا جديدا حين يربط الزَّمان بمفهوم الوُجود لا بمفهوم الحَرَكَة ومِن ثَمَّ يكون بحث الزَّمان في القسم الطَّبِيعِي عند أبي البَرَكَات جانبا سلبيا فقط، أي جانبا نقديا حاول فيه فصم العلاقة الحتميَّة التي أقامها المَشَّاءون بين الزَّمان والحَرَكَة، أمَّا الجانب الإيجابي أو جوهر مذهب أبي البَرَكَات في الزَّمان فإننا لا نعثر عليه إلَّا في نهاية بحوثه الميتافيزيقِيَّة.

وفيلسوفنا في هذا الجانب الفيزيقي يجهد الجهد كله ليحطم ارتباط الزَّمان بعالم الحس أو عالم العقل، وهو في محاولته هذه يمهد لهدم النَّظريات التي تجعل الزَّمان أمرا محسوسا هو معنى الحَرَكَة وذاتها ومفهومها كما يمهد أيضًا لهدم الأسس العقليَّة الفلسفيَّة التي اعتمد عليها المَشَّاءون في استخلاص مفهوم الزَّمان من ملاحظة معنى الحَرَكَة ومعنى المكان، والتي تأدت بالمدرسة المَشَّائيَّة -في المحصلات الأخيرة- إلى أن تعرف الزَّمان بأنه مقدار الحَرَكَة.

وأبو البَرَكَات حين ينفض عن الزَّمان ثوب الحِسِّ فإنما ينهج نهجا غاية في البساطة والقُوَّة في نفس الآن، ذلك أن ذات الزَّمان أمر لا يناله الحِسُّ أبدًا، لأنَّها ليست لونًا ولا طعمًا ولا صوتًا، كما أنَّها ليست صلابة ولا لينا، فالزَّمان -في ذاته- لا يقع في دائرة الحواسّ وآلاتها، والحِسّ وإن أمكن أن يستثبت الحَرَكَة -ولو في بعض وجوهها- إلَّا أنَّه يعجز عجزا

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا البحث.

تاما عن استثبات الزَّمان وحصره وتحديده. وبهذا يخرج مفهوم الزَّمان عن حدود المعرفة الحِسِّيَّة ويند عن ميدانها إذ يتعالى على وسائلها وطبيعتها.

والأمر قد لا يختلف كثيرا بالنسبة للتصور العقلي للزمان أو -على حد تعبير أبي البَرَكَات- محصول الأذهان في: ما هو؟ وكيف هو؟ ومن أين حصل؟ وهنا نلتقي بالمحاولة المَشَّائيَّة السالفة، وانطباعات فيلسوفنا عن هذه المحاولة: أن خطأ الملاحظة والاستنتاج قد لعب دورا كبيرا في قوام هذا التَّصَوُّر وبنائه، ولعل ما بين معنى الزَّمان ومعنى الحَرَكَة من أوجه الشبه قد اضطر المَشَّائين إلى ما اضطروا إليه من استثبات الزَّمان بالحَرَكَة، وأن الذي لا يتصور حَرَكَة لا يتصور زمانا، وهذا فيما يرى أبو البركات جحد صريح لمنطق الفطرة والوضوح، فمعرفة الزَّمان -فيما يرى- أسبق عند الذِّهن من معرفة الحَرَكَة فوجوده-لا محالة- أسبق من وجود الحَرَكَة. وإذًا فقول المَشَّائيَّة «إن من لم يشعر بحَرَكَة لا يشعر بزمان» قول باطل ومردود، والحق -فيما يرى أبو البَرَكَات- أن من لا يشعر بزمان لا يشعر بحَرَكَة، لأن الشعور بالحَرَكَة يستلزم الشعور بمعنى القبل والبعد، وهذا القبل والبعد لا نعثر عليهما متجاورين في معنى الحَرَكَة بينما نستطيع في النَّفْس -أو في الذِّهن- تصورهما متجاورين، ومعنى هذا أن القبل والبعد المتجاورين تصوراهما صورة الزَّمان أو معناه، وإذًا فالقبل والبعد الزَّمانيان -أو إن شئت: الزَّمان- هو الذي يظهر القبل والبعد في الحَرَكَة لا العكس، ومِن ثَمَّ لا يتوقف تصور الزَّمان على تصور الحَرَكَة أبدا، يقول أبو البَرَكَات في هذا المعنى: «والذين قالوا: إن من لا يشعر بحَرَكَة لا يشعر

بزمان يعكس القول عليهم فيقال: بل من لا يشعر بزمان لا يشعر بحَرَكَة، فإن الذي يشعر بالحَرَكَة يشعر بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها، بل (تجتمع) في الأذهان، وذلك القبل والبعد (المتعلقان بالحَرَكَة) في قبل وبعد هو الزَّمان»[1]. وكأن أبا البَرَكَات يهدف إلى أن صيرورة الحَرَكَة إنما ينبغي علينا أن نعيها عبر صيرورة الزَّمان، لأن الزَّمان الحي المتدفق المتمثل في قبل وبعد متعاقبين على التوالي إنما موطنه النَّفْس أو الشعور، فثمة يعيش الزَّمان جوهرا سيالا لا يكف أبدا عن الحضور والظهور، وهو في هذا الموطن إنما يبدو وكأنه مبتوت الصلات والروابط بإطار الحَرَكَة ومعنى القبل والبعد فيها.

والحقيقة التي تطالعنا في هذا المجال أن أبا البَرَكَات يعمد في أول الأمر إلى تحطيم العلاقة المكينة بين مفهوم الزَّمان ومفهوم الحَرَكَة، وهو بهذا يقلب المفهوم الأرسطي رأسا على عقب فإذا كان المذهب المَشَّائي لا يتصور انفصاما بين هذين المفهومين فإن أبا البَرَكَات لا يتردد لحظة في أن يجوز تصور زمان بدون حَرَكَة، وإذا كان المَشَّاءون لا يرون بأسا في أن نتصور مكانا لا حَرَكَة فيه فلماذا يحيلون تصور زمان لا حَرَكَة فيه! ويعجب أبو البَرَكَات من أَرِسْطُو وابن سينا كيف استخرجا من قصة أهل الكهف مبدأ ارتباط الزَّمان بالحَرَكَة لمجرد أن أصحاب الكهف حين تيقظوا وتنبهوا لم يصدقوا أن ثمة زمانا طويلا قد أظلهم في رقدتهم هذه، وأنهم ما أنكروا الزَّمان إلَّا لعدم شعورهم بالحَرَكَة وجريانها، ولو أنهم

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص ٧٧.

أحسوا بها لكانوا قد أحسوا بالزَّمان ولما نفوه. إن أصحاب الكهف قد أنكروا الزَّمان -فيما يرى أبو البَرَكَات- لأنهم فقدوا في نومتهم هذه أصل الشعور وأصل الإحساس، لأن النائم لا يشعر بشيء سواء أكان هذا المشعور به حَرَكَةً أم زمانًا، فانعدام الشعور هنا هو العِلَّة في إنكار الزَّمان وفرق بين أن يكون انعدام أصل الشعور هو العِلَّة وبين أن يكون انعدام الشعور بالحَرَكَة، هو العِلَّة، فإنكار الزَّمان في هذه القصة ليس معللا بغيبة الإحساس بالحَرَكَة، كما يغالط المَشَّاءون، بل بغيبة أصل الشعور بكلِّ شيء على الإطلاق، وأصحاب الكهف كما لم يشعروا بزمان لم يشعروا بحَرَكَة أيضًا لنفس العِلَّة والسبب، فكلاهما معلل بعلة واحدة هي فقدان أصل الشعور. «لا أن عدم الشعور بهذا علة عدم الشعور بهذا، ولو كانوا في كهفهم وظلمتهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة (زمان) لا يشعرون بها، فإن الواحد منا إذا كان كذلك وادعا ساكنا لا يدرك شيئا ببصره ولا يشعر بحَرَكَة متحرك، يشعر بما مضى من الزَّمان في حالته تلك.. فيشعر بالزَّمان مع عدم شعوره بالحَرَكَة»[1].

٦-وبعد أن يفرغ فيلسوفنا من تحطيم هذه العلاقة الثابتة بين الزَّمان والحَرَكَة في التَّصَوُّر المَشَّائي يوجه سهام نقده صوب نقطة أخرى في ذلك التَّصَوُّر، تلك التي تقرر أن الزَّمان عرض في الحَرَكَة، فابن سينا يصرح أن الزَّمان ليس جوهرا لأنه لا يقوم بذاته ويعلل هذه العرضية بأن الزَّمان: «كيف يكون مما يقوم بذاته وليس له ذات حاصلة وهو حادث فاسد، وكل

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: نفس المصدر والصفحة.

ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة فيكون الزَّمان ماديا»[١]، ومعنى ذلك أن الزَّمان ليس جوهرا لأنه متصرم متجدد، فهو عرض في المادة وليس أمرًا مستقل الوُجود والحصول في ذاته. وأبو البَرَكَات لا يرتضي هذا التَّعليل لأن مفهوم الجوهر -فيما يرى المَشَّاءون أنفسهم- أنَّه الموجود لا في موضوع، وأن العرض هو الموجود في موضوع لا كجزء منه، أو كما يقرر ابن سينا: «إن الموجود على قسمين: أحدهما: الموجود في شيء آخر وذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه، وجودا لا كجزء منه، من غير أن تصح مفارقته لذلك الشيء وهو: الموجود في موضوع (العرض). والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصِّفة فلا يكون في موضوع ألبتة، وهو الجوهر»[٢]. فإذا كان الجوهر هو الموجود استقلالا أي لا يستند في وجوده وعدمه على مقارنة شيء أو مفارقته، فلماذا ننفي صفة الجوهرية عن الزَّمان؟ إننا إذا قلنا: إن الزَّمان ليس جوهرا، وعللنا قولنا هذا بأن الزَّمان متصرم متجدد فإن هذا التَّعليل يحتم أن يكون تعريف الجوهر: أنَّه الموجود أبدا، أو الذي لا يحدث ولا يعدم، لا أنَّه الموجود استقلالا، أو لا في موضوع، فالتناسق هنا مفقود بين تعليل المَشَّائين والأمر الذي عللوه. وإذًا فليس ثمة ما يمنع -بنفس المقاييس المَشَّائيَّة- أن يكون الزَّمان جوهرا.

(١) ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات ص ٧٤ (ط طهران).

(٢) الشِّفاء: الإلهيات ص ٥٧ (ط القاهرة ١٩٦٠) تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، وأيضا: تعليقات صدر الدين الشيرازي على هذا الموضع من إلهيات الشِّفاء ص ٤٣ (ط طهران).

وإذا كان العرض هو ما لا يصح له وجود إذا فارقه موضوعه أو زال عنه فكيف يكون الزَّمان عرضا وهو بهويته حاصل متجدد لا نتصور له عدما ولا زوالا؟ والذهن حين يتصور وجود الموجودات وعدمها فإنما يتصورها بالقياس إلى وجود زمان سيال حاضر دائما، بل إن الذِّهن لا يتصور الأشياء إلَّا في الزَّمان بينما لا يتصور الزَّمان في شيء أبدا: «فمن قال: إن الزَّمان عرض وليس بجوهر، وهذا معنى الجوهر والعرض عنده لأجل تجدده وتصرمه فقد أخطأ في قوله، وكيف وهو مما لا يتصور الذِّهن ارتفاعه وعدمه؟! بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالنسبة إليه، ويتصور كل شيء فيه، ولا يتصوره في شيء»[١].

ويتابع أبو البَرَكَات نقده لعرضية الزَّمان عند المَشَّائين على أساس من المفاهيم المَشَّائيَّة ذاتها في هذا الصدد، فالعرض لا يخرج عن أن يكون حاصلا في المحل كالحرارة والبرودة، أو يكون له باعتبار ذهني أي بنسبة أو إضافة إلى شيء ما، مثل الأبوة والأخوة. والعرض بهذين المعنيين لا يصح أن يكون زمانا لأن الأبوة والأخوة قد يرتفعان فلا يتصورهما الذِّهن -كما لا يوجدان في الواقع الخارجي- وذلك حين نفترض عدم وجود المضاف أو المنسوب إليه، فمحال أن يتصور الذِّهن أبوة إذا لم يتصور الأب والابن، لكننا -فيما يتعلق بالزَّمان- لا نعرف شيئا من موجودات الأذهان أو الأعيان إذا رفعناه ارتفع معه معنى الزَّمان وانعدم، وأيضا ليس بصحيح ما يقوله المَشَّاؤون من أنَّه عرض في المحل لأننا نتساءل ثمتئذ

(١) أبو البَرَكَات: المصدر السابق ص ٧٤.

ما هو هذا المحل؟ وهنا يستشهد فيلسوفنا بالعرف العامي في دحض هذا التَّصَوُّر المَشَّائي، ذلك أن المعرفة البسيطة الأولى لا ترتاب لحظة في وجود الزَّمان، بينما لا نتصور أن محلا بعينه يعرض له الزَّمان، عروضا ذاتيا. وقد يقول المَشَّاءون: إن محله الجِسْم المتحرك، أو إن الزَّمان عرض في عرض في جوهر أي عرض في الحَرَكَة التي هي عرض في الجِسْم المتحرك، لأن قيام العرض بالعرض في الفلسفة المَشَّائيَّة أمر مقبول ومسلم. وقد قال ابن سينا في هذا المعنى: «وأمَّا أنه هل يكون عرض في عرض فليس بمستنكر، فإن السرعة في الحَرَكَة، والاستقامة في الخط، والشكل المسطح في البسيط.... وهذه -كما سنبين لك- كلها أعراض، والعرض وإن كان في عرض فهما جميعا في موضوع، والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قائم بنفسه»[(١)]. فإذا كان الزَّمان موجودا في الحَرَكَة على هذا النمط من وجود العرض في العرض، فمعنى هذا أن الزَّمان يعدم -لا محالة- إذا عدمت الحَرَكَة، لأن العرض لا يبقى له قوام مستقل في الوُجود بعيدا عن محله القائم فيه، ولأن هذا المحل -على ما يرى ابن سينا- هو الذي يقيم العرض الحال فيه ويحفظ عليه وجوده، لكن الزَّمان ليس من هذا القبيل لأنه لا يلحقه العدم إذا لحق الحَرَكَة عدم، ذلك أن الزَّمان «يكون واحدا مع حركات عدة، لمتحركات عدة في مسافات عدة، وما منها ما يرفعه، فيلزم أو يجوز مع رفعه رفع الزَّمان»[(٢)].

(١) الشِّفاء: الإلهيات ص ٥٨ (ط القاهرة).

(٢) أبو البَرَكَات: المعتبر جـ ٢ ص ٧٥.

ويتساءل أبو البَرَكَات: ما معنى قول المَشَّائين: إن الزَّمان عرض في الحَرَكَة؟ هل هو عرض في كل الحركات مجتمعة، بمعنى أن الزَّمان عرض عام مشترك بين جميع أنواع الحركات أو أَنَّه عرض في كل حَرَكَة حَرَكَة منها، أو أَنَّه عرض في واحدة بعينها دون سائر الحركات؟ ومع كل هذه الافتراضات فالزَّمان أمر آخر غير معنى العرض في الحَرَكَة. لأن الافتراض الأول معناه: أن الزَّمان قدر شائع في الحركات كلها جملة واحدة، ومثله في ذلك مثل العشرية الشائعة في العشرة جملة ومجموعا، إلَّا أن هذه العشرية لا تبقى إذا افترضنا أن العشرة -أو ثلاثة منها مثلا- قد عدمت، إنها لابد أن تنعدم أو ينعدم جزؤها مع انعدام العشرة أو جزئها، فهل إذا تصورنا أن بعض الحركات قد عدم وانتهى أفيقال: إن جزءا من الزَّمان قد عدم معها؟ وهل للزمان أبعاض تفنى وأبعاض أخرى تبقى؟ وإذا قيل إن الزَّمان يبقى موجودا مع ارتفاع بعض الحركات فكيف أمكن اعتباره عرضا في الحَرَكَة؟ وفيم يكون قوام ووجود هذا الجزء الزَّماني الذي انعدمت عنه الحَرَكَة تلك التي هي له بمثابة الموضوع المقوم؟ وإذا أمكن ارتفاع بعض الحركات مع بقاء الزَّمان في كله فليس معنى هذا إلَّا أن وجود الزَّمان غير متوقف على وجود الحَرَكَة. وإذًا فهو فيها ليس عرضا بالاشتراك.

أَمَّا الافتراض الثاني وهو أن الزَّمان عرض في واحدة واحدة من الحركات فهذا ما ترفضه بدائه العقول عند الناس جميعا، لأنه سيؤدي إلى تفتيت وحدة الزَّمان وبساطته، بحيث نتصور الزَّمان منقسما إلى أزمان عدة، ضرورة أن لكل حَرَكَة حَرَكَة زمانها الخاص بها، ويرى أبو البَرَكَات

أن هذا من أشنع المحالات «لأن كل شيء مع شيء في الزَّمان، فكيف يكون الزَّمان مع الزَّمان في الزَّمان؟ وهذا مردود بفطرة الأذهان»[(١)].

كذلك الافتراض الثالث وهو الذي قامت عليه النَّظريَّة المَشَّائيَّة حين خصت الزَّمان بالحَرَكَة المستديرة، وعلى وجه التحديد: حَرَكَة الفَلَك النهارية، لأنها أسرع الحركات ولأنها دائمة لا تنقطع. وعند أبي البَرَكَات: أن هذا التخصيص يفقد مبرراته المنطقِيَّة، لأن الحَرَكَة المستديرة أو حَرَكَة الفَلَك ليست إلَّا من طبيعة الحركات الأخرى، لأن الحَرَكَة في مفهومها معنى واحد كالإنسانيَّة، وإنَّما تختلف أفرادها فيما بينها باعتبارات وخصائص خارجة عن ماهية الحَرَكَة، مثل المتحرك، والسرعة والبطء والمكان والزَّمان وكل هذه أمور طارئة وزائدة على ماهية الحَرَكَة التي هي الخروج من القُوَّة إلى الفعل، فإذا ما حدد المَشَّاءون الحَرَكَة المستديرة موضوعا للزمان فلأمر ما زائد على ماهية هذه الحَرَكَة صارت موضوعا للزمان عندهم، لأن ماهيتها هي هي ماهية الحركات الأخرى. ومعنى هذا أن ماهية الحَرَكَة لذاتها لا تقتضي الزَّمان ولا تستلزمه، وإلا لما كان ثمة معنى لأن تكون الحَرَكَة المستديرة موضوعا لعرضية الزَّمان. ولكن إذا ضربنا صفحا -مع المَشَّائين- عن ماهية الحَرَكَة، وانتقلنا إلى الاعتبارات الأخرى الطارئة على ماهيتها، اتضح أيضًا أن طبيعة الزَّمان بعيدة كل البعد عن هذه الأمور: فالمتحرك لا يكون موضوعا للزمان، لأن الزَّمان موجود سواء تحرك المتحرك أو سكن، وإذا كان المَشَّاءون يرون أن الزَّمان عرض

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق ص ٧٥.

في المتحرك من جهة حركته فإن هذا تحكم محض، لأننا نعلم أن الجِسْم الساكن موجود في الزَّمان أيضًا، وكذلك السرعة والبطء، فإنهما يعرفان بالزَّمان فكيف يكون الزَّمان فيهما عرضا؟: «فالزَّمان ليس بعرض موجود في الحَرَكَة، فإنه ما من حَرَكَة إلَّا ويتصور الذِّهن رفعها بسكون المتحرك، ولا يتصور رفع الزَّمان»(١).

وإذا كان قول المَشَّائين: إن الزَّمان عرض في الحَرَكَة متهافت في نظر فيلسوفنا فكذلك أيضًا يتهافت قولهم: «إن الزَّمان مقدار الحَرَكَة، وهو فيها كالمقدار للمسافة»، والنقد هو النقد، أعني بقاء الزَّمان في التَّصَوُّر وفي الوُجود مع ارتفاع الحَرَكَة في التَّصَوُّر وفي الوُجود أيضًا، وأمر واضح أن المقدار في المسافة لا يمكن أن يكون كذلك، لأنه لا يتجرد عنها، فأبو البَرَكَات يرى: «أن المتساويين وإن كان يتقدر أحدهما بالآخر، كما يتقدر الآخر به، فلا يكون أحدهما في الآخر، بل قائما بنفسه دونه، فإن أريد ذلك في الحَرَكَة والزَّمان فالحَرَكَة تتقدر بالزَّمان والزَّمان يتقدر بالحَرَكَة، مجهول هذا بمعلوم هذا، فيقال: زمان الحَرَكَة ميل، ويقال: مسافة يوم أو يومين، وليس أحدهما بتقدير الآخر أولى من الآخر بتقديره»(٢).

وإذا كان الزَّمان ليس عرضا في جوهر عيني خارجي -كما يتأدى إليه نقد فيلسوفنا هنا- أفلا يقال إنَّه عرض ذهني؟ وأبو البَرَكَات أيضًا يرفض عرضية الزَّمان عرضية ذهنيَّة لأن عوارض الأذهان ذوات منشأ وجودي

(١) أبو البَرَكَات: المصدر اللسابق ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة.

في عالم الأعيان، مثل الكُلِّية والجزئية والجنسيَّة والنوعيَّة، فإنها معقولات ثوان عن أفراد وجودية أو معقولات أول تحاذيها في الخارج، والربط بين العارض في الذِّهن أو الموجود الذهني وبين منشئه الخارجي ربط وثيق لا مجال فيه للفصم بين الموجود الخارجي وما ينشأ عنه في الذِّهن أو التَّصَوُّر من معقولات، فرفع المنشأ يلزم عنه -ضرورة- رفع الناشئ عنه في الذِّهن. ومن هذا المنطلق يرفض أبو البَرَكَات كون الزَّمان عرضا ذهنيا، لأن النَّفْس لا تعرف من الأمور الوُجودية في عالم الأعيان أمرًا يلزم من عدم تصورها له عدم تصورها للزمان.

ويذهب أبو البَرَكَات إلى أبعد ما يمكن أن يذهب إليه في النقد والمعارضة والاستقصاء فيهما، فيتساءل أو يفترض تساؤلا مشائيا يقول: ألا يمكن أن يكون الزَّمان عرضا أوليا في الذِّهن، بمعنى أن الزَّمان يعرض للذهن كمعنى لازم أو معنى أولي في الذِّهن وليس له منشأ في عالمنا الخارج هذا؟ وهنا يجيب أبو البَرَكَات إجابة تعتمد إلى حد بعيد على الاتِّجاه الحِسِّي في معارفنا ومدركاتنا، وذلك إذ يقول: «وإن كان يعرض في الأذهان عروضا أوليا لا لشيء فهو محال، فإن الذي يوجد في الأذهان مما لا وجود له في الأعيان هو الكذب المحال»[1].

وقد لا يعنينا هنا أن نذهب مع فيلسوفنا إلى استقصاء كل لفتاته النَّقدِيّة التي أوغل بها في الإطار المَشَّائي هدما وتقويضا، ولكن نكتفي في هذا الجانب النَّقدِيّ أو الجانب السلبي في نظريَّة أبي البَرَكَات عن الزَّمان بهذه

(١) نفس المصدر والموضع.

المحاولة التي اعتمدت على فكرة تحطيم العلاقة اللزوميَّة بين الزَّمان وبين الحَرَكَة، تلك التي استطاع من خلالها أن يهدم الفكرة المَشَّائيَّة في أصولها الثلاثة: وأعني بها: علاقة الزَّمان بالحَرَكَة، وعرضية الزَّمان، ومقداريته في الحَرَكَة. وهذه المحاولة قد شكلت في موقف أبي البَرَكَات المنطلق الأساسي نحو تصور جديد في المشكلة يطرحه هنا كتصور بديل للتصور المَشَّائي الذي لم يثبت للنقد والتمحيص.

فماذا عن الجانب الإيجابي في نظريَّة أبي البَرَكَات؟

٧-وقد يقتضينا الأمر هنا أن نلقي بعض الأضواء على الخلفيات المنهجية التي كانت رابضة وراء تصور أبي البَرَكَات للزمان تصورا خاصا به هنا. فالمَشَّاءون -كما عرفنا سالفا- ينطلقون في موقفهم من الزَّمان منطلقا حسيا بحتا، هو منطلق الحَرَكَة والمكان والجِسْم المتحرك مما أضفى على مشكلة الزَّمان إطارا حسيا تمثل في معنى الساعات والأيام والشهور والسنين، ورغم أن في النَّظريَّة المَشَّائيَّة لفتات سيكولوجية تبدو على استحياء في موقف أَرِسْطُو وابن سينا من تحديد الصلة بين النَّفْس والزَّمان إلَّا أنها -وكما سلف منا ذلك- ما استطاعت أبدا أن تلطف في الزَّمان الأرسطي تلك الجوانب المادية التي أمسكت بتلابيب هذا المفهوم، وأصبحت أول ما يطالعنا فيه من جوانب وأبعاد، نعم لابد وأن يكون الزَّمان ماديا إذا ما أريد له أن يكون ذا علائق ووشائج لا تنفصم بمفهوم الحَرَكَة ومفهوم الجِسْم المتحرك ومفهوم المكان المادي. وهنا نستطيع أن نتوسم فرقا واضحا كل الوضوح في المنطلقات الفكرية وراء مفهوم الزَّمان

عند المَشَّائين وعند أبي البَرَكَات. فأبو البَرَكَات يهمل -في التعرف على الزَّمان- أمر الحِسِّ، وإن شئت: أمر العقل أيضًا، وهو إنما يبحث عنه في عالم الشعور، أو ملكة الشعور عند الإنسان، وهذا أقل ما يمكن أن يفهم من قول أبي البَرَكَات: «الزَّمان تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شئ تشعر به وتلحظه بذهنها»[١]. وإذًا فلسنا نذهب بعيدا حين نقول: إن أبا البَرَكَات قد عاد بمشكلة الزَّمان إلى منطق غير المنطق الذي رجع إليه المَشَّاءون في استخلاصهم لهوية الزَّمان وخصائصه. إن الأقيسة والأشباه والنَّظائر بين الزَّمان والحَرَكَة تختفي هنا حتى لا تكاد تبين، إذ منطق الشعور ليس منطق القياس والتَّحليل والحد الأوسط، وإنَّما هو منطق المباشرة والمعايشة والحضور الذَّاتي فالنَّفْس هنا أمام الزَّمان تدركه وتحسه بحيث لا يغيب عن عيانها المباشر لحظة، والشعور بالزَّمان شعور أصيل في النَّفْس بمعنى أنها لا تستجلبه بملاحظة الأشياء أو بمقارنتها، وإنَّما يثار فيها تلقائيا غير مرتبط ببواعث أو بمثيرات مادية، فالإنسان يشعر بالزَّمان حتى وإن كان وادعا ساكنا لا يدرك شيئا ولا يفكر في شيء. ومعنى هذا أن الشعور بالزَّمان شعور أولي أو فطري في النَّفْس، وأبو البَرَكَات يقرر هذا في وضوح حين يجعل للنفس إدراكات ثلاثة أولية: إدراك ذاتها وإدراك الزَّمان، وإدراك الوُجود[٢]. وهذه الإدراكات الثلاثة إدراكات مباشرة،

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ (الإلهيات) ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق: نفس الصفحة وأيضا: Pines: Abul – Barakar's poetic and Metaphysics p. 150

والنَّفْس بشعورها تنفذ إلى صميم هذه الإدراكات أي تعرفها معرفة ذاتية لا تتوسط فيها الوسائل والأدوات على اختلاف ضروبها وأشكالها، وإنَّما تلتقي فيها الذَّات المدركة بالموضوع المدرك التقاء مباشرا.

وأبو البَرَكَات حين يربط الزَّمان بمنبع الشعور في الإنسان فإنما يضفي عليه ظلالا من اليقين تفوق كثيرا تلك الظلال المادية الباهتة التي ارتبط بها الزَّمان في الإطار الحِسِّي عند المَشَّائين.

ومنهج أبي البَرَكَات الذي تحدثنا عنه فيما مضى يطل برأسه -من جديد- في مشكلتنا هذه، فالرجوع إلى بداهة الشعور أو الإحساس النَّفْسي البسيط قد غدا هنا أمرًا فيصلا في النزاع بينه وبين المَشَّائين، لأن الحقائق التي تتمخض عنها عمليات الشعور أكثر يقينا وصدقا من التأملات التي تسفر عنها العمليات الذهنيَّة التَّحليلية، ضرورة بساطة الشعور، وتعقد الفكر، والأبسط دائما أصدق وأثبت لأن الوضوح أو الظهور -وهما معيار الصدق وميزان الحق- أكثر فيه من غيره.. وإذًا فالشعور بالزَّمان شعور فطري في النَّفْس، وهي ليست بمستطيعة أبدا أن تنعزل عنه أو توصد أبوابها دونه.

٨-إن أبا البركات حين يربط بين الإدراكات الأولية الثلاثة وهي: النَّفْس والوُجود والزَّمان، فإنه بهذا يجعل الزَّمان في بداهته وظهوره ووضوحه على قدم المساواة مع الوُجود ومع إحساس النَّفْس بذاتها، وبحيث يلتحم الزَّمان مع الوُجود في نظريَّة أبي البَرَكَات، وينشأ عن هذا الالتحام بين المفهومين علائق ووثائق لا تنفصم، فكلاهما غير محسوس وكلاهما من أعرف الأشياء عند العقل وأظهرها لدى الذِّهن، وإن كانا

لدى الإحساس من الأمور الخفية الغامضة، يقول أبو البرَكَات: «والوُجود أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفى بجهة وجهة، أمَّا ظهوره فلأن كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل،... وكذلك الزَّمان يشعر به كل إنسان، أو أكثر الناس، جملة ويشعرون بيومه وأمسه وغده... وإن لم يعرف جوهر الزَّمان وجملته وكذلك الوُجود يشعرون بآنيته وإن لم يشعروا بماهيته»[1]. ولكن إذا كان الزَّمان هو توأم الوُجود لدى النَّفْس فهل نحن في مشكلتنا هذه أمام زمان نفسي أو زمان وجودي؟ ومع أن فيلسوفنا مقتصد في نصوصه التي لا تكاد تبين في هذا المقام، إلَّا أنَّه يمكننا أن نستشف في الصورة التركيبية للزمان عند أبي البرَكَات مرحلتين متمايزتين:

مرحلة نتعرف فيها على الزَّمان كموجود متميز في ذاته حاصل للنفس وتحس به، أو -على حد تعبيره-: آنية الزَّمان، أو الزَّمان جملة، وفي هذه المرحلة لا ينبغي لنا أن نبرح معنى الشعور أو التجربة الداخلية، فثمة يستعلن الزَّمان واضحا ظاهرا أمام الشعور.

ومرحلة نتعرف فيها على خصائص الزَّمان ومقوماته وصلاته بالموجودات الأخرى أو بمعنى آخر نتعرف فيها على ماهية الزَّمان، وهنا يقرن فيلسوفنا مفهوم الزَّمان بمفهوم الوُجود بحيث نصبح أمام زمان وجودي لا زمان نفسي. وأبو البرَكَات -كما سلف غير مرة- لا ينكر أن الذِّهن يدرك علاقة ما بين الزَّمان والحَرَكَة، ولكن حين يعمد الذِّهن إلى

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص ٦٣.

تحليل المدة أو الزَّمان الذي يستخلص من مقارنة الحركات يدرك أن الزَّمان لا يتوقف على الحَرَكَة ولا يرتبط بها، وفي هذا الصدد يفترض أبو البَرَكَات نفس ما افترضه المَشَّاءون من قبل من اختلاف الأجسام الثلاثة المُتَحَرِّكَة في السرعة والبطء والمسافة، واتحادها في الزَّمن، بحيث يتأدى هذا الافتراض في التَّحليل النهائي إلى إدراك الإمكان المشترك الذي هو معنى المدة أو الزَّمان عند المَشَّائين لكن إذا افترضنا أن جِسْما واحدا من هذه الأجسام ظل ساكنا رغم تحرك الجِسْمَين الآخرين فماذا يكون الأمر؟ لا ريب أن المدة تبقى هي هي ثابتة للمتحركين الآخرين كما كانت ثابتة للمتحركات الثلاثة من قبل، ويعني هذا أن رفع حَرَكَة واحدة من الحركات الثلاث لا تزيد هذه المدة ولا تنقصها لا فرضا ولا وجودا، «فحكم الثلاث (حركات) في ذلك كحكم الواحدة، فحكم كل المتحركات في ذلك مثل حكم المتحرك الواحد، فهذه المدة أو الزَّمان مستمرة في الوُجود مع سائر المتحركات في حركتها، والساكنات في سكونها، ومع رفع حَرَكَة أيتها شئت وسكونها، أو فرض حركته فيعقل من ذلك أنها (المدة) كذلك مع رفع الكل، حتى لو سكن كل متحرك أو تحرك كل ساكن لم يتغير في الموجود والمعقول ما يعقل، أعني من مدة الزَّمان المعقولة بحَرَكَة المتحرك ولا بسكون الساكن... فكل متحرك وساكن يتحرك ويسكن فيها (المدة)، يتعلق وجود حركته بها ولا يتعلق وجودها (المدة) بحركته ولا بسكونه»[1]، وواضح من هذا النص الصريح أن الحَرَكَة توجد في الزَّمان

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق: جـ٣ ص ٣٨.

وليس الزَّمان هو الذي يوجد في الحَرَكَة؛ لأن الحَرَكَة تزول وتعدم والزَّمان كما هو باق سيال، وإذًا فوجود الزَّمان أسبق وأقدم من وجود الحَرَكَة ووجود السُّكون، لأن الزَّمان يبقى موجودا بدون الحَرَكَة، والحَرَكَة لا تستمر في الوُجود بدون الزَّمان، بل إن الزَّمان في وجوده لا يتوقف على شيء مطلقا حَرَكَة أو غير حَرَكَة، لأن الأشياء كلها تقع في الزَّمان، وكأن الزَّمان في فكرة أبي البَرَكَات وعاء للموجودات أجمع ومِن ثَمَّ فهو قبلها وسابق عليها، أو كما يقول أبوالبَرَكَات: «الزَّمان ومعقوله أقدم في الوُجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه»[1].

٩-وحين تنقطع علاقات الزَّمان بالحَرَكَة وملابساتها، وتأخذ سمتها نحو الوُجود وذلك في إطار النقد الفلسفي العلمي الذي رأيناه في المحاولة السالفة، نصل إلى بيت القصيد في نظريَّة أبي البَرَكَات عن الزَّمان، وذلك حين يقول عن الزَّمان: إنَّه مقدار الوُجود لا مقدار الحَرَكَة، وليس بد هنا من أن نجد نفسنا أمام الزَّمان الوُجودي لا الزَّمان المادي، وهي خطوة كبرى -وجريئة في ذات الوقت- خطاها فيلسوفنا بمشكلة الزَّمان وانتقل به من المعنى المادي الحِسِّي إلى المعنى اللا مادي الميتافيزيقي، إنَّه البعد الجديد الذي تسربل به الزَّمان في فكرة أبي البَرَكَات الجديدة أيضًا، وذلك برغم ما قد ينشأ عن هذا الزَّمان الوُجودي من مشكلات وصعوبات واجهها فيلسوفنا مواجهة (لم يخضع فيها) إلَّا لمقاييس البداهة والحدس، وما تمليه فطرة الشعور عند الإنسان، يقول أبو البَرَكَات: «ولو قيل إن

(١) المصدر السابق: ص ٣٩.

الزَّمان مقدار الوُجود لقد كان أولى من أن يقال: إنَّه مقدار الحَرَكَة، فإنه يقدر السُّكون أيضًا والساكن والمتحرك يشتركان في الوُجود»[١].

ولكن ما معنى أن الزَّمان مقدار للوجود، هل المقدارية هاهنا كالمقدارية في التعريف المَشَّائي بمعنى أن الزَّمان هاهنا عرض في الوُجود، أو أن المقدارية في فكرة أبي البَرَكَات أمر آخر؟ إن معنى المقدار من الأمور التي لا يتوافق عليها مفهوم أبي البَرَكَات مع مفهوم المَشَّائين، فعند المَشَّائين أن المقدار في الجِسْم معناه عرضية هذا المقدار فيه، وقد نعلم أنهم يستدلون على عرضية المقادير أو عرضية الأبعاد بمثال الشمعة التي تتبدل أشكالها فتتبدل معها بالتبع تلك المقادير بينما معنى الجِسْميَّة أو جوهر الشمعة باق كما هو، وهذا معناه أن الأبعاد من باب الكم فهي عرض طارئ على الأجسام، بل هو مناط الاختلاف والتمايز بين الأجسام لأنها جميعا تشترك في معنى الجِسْميَّة وإنَّما تتخالف وتتمايز بالمقادير، وما به الاتفاق غير ما به الاختلاف، فالمقدار ليس هو ذات الجِسْم، وإنَّما هو عرض زائد على الجِسْم، وقد أفرد ابن سينا الفصل الرابع كله من المقالة الثالثة من إلهيات الشِّفاء لبيان: أن المقادير أعراض، وكثيرا ما كان ينص في هذا الفصل على مقدارية الزَّمان وعرضيته[٢].

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٢) ابن سينا: إلهيات الشفا ص ٦٤، وأيضا الصفحات من ١١١ – ١١٨: تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد (ط مصر)، وأيضا السهروردي: حكمة الإشراق بشرح قطب الدين الشيرازي ص ٢٠٧، وأيضا: أبو البَرَكَات، المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص ٤٠٤، ٤٠٥، جـ ٣ ص ١٩٧.

بيد أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بمفهوم المقدار عند أبي البَرَكَات، إنَّه ليس أمرًا خارجا عن الجِسْم، لأننا حين نفترض أن جِسْما أعظم من جِسْم فليس معنى هذا أن مقدارا طرأ وزاد على الجِسْم، بل معنى أن ثمة جِسْميَّة أعظم من جِسْميَّة أخرى، «ولأن العظيم من الأجسام يزيد على الصغير بجِسْميَّة أيضًا، لا بكميَّة والكميَّة معقول تلك الزيادة بالقياس إلى ذلك النقصان، فالكميَّة معرفة نسبة الأعظم إلى الأصغر كما هي الأكثر إلى الأقل هذا بالانفصال (يقصد الكم المنفصل، العدد)، وذلك بالاتصال... فالكميَّة معتبرة في الأذهان، والذي في الوُجود عظيم لا عظم، كما أن الذي في الوُجود معدود لا عدد»[1].

وكأن المقدار في فكرة أبي البَرَكَات إنما هو انعكاس ذهني للموجود العيني المتفاوت بالأعظم والأصغر والأكثر والأقل، وأن منشأ هذا الانعكاس ليس أمرًا زائدا على ذات هذا المتفاوت في الخارج تفاوتا وجوديا حقيقيا، وإنَّما هو نفس هذا الموجود وذاته، ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نثبت جوهرا ثابتا بينما يصبح مقداره الوُجودي قابلا للزيادة والنقص، لأن المقدار إذًا ليس حالة تضاف إلى الجوهر كما تنضاف إليه الحرارة مثلا، وقد تزيد هذه الحرارة أو تنقص بينما جوهر الجِسْم ثابت لا يتحول معها بزيادة أو نقص، ومِن ثَمَّ كانت فكرة أبي البَرَكَات عن الجِسْم عموما أنَّه الامتداد أو الجِسْميَّة أو مجرد المقدار لا الجوهر القابل للأبعاد كما ترى ذلك المدرسة المَشَّائيَّة، وهو ينقض فكرة المَشَّائين في عرضية

---

(١) أبو البَرَكَات: المصدر السابق (الإلهيات) ص ٣٩ – ٤٠.

المقدار في الجِسْم، تلك التي تعتمد على اتفاق الأجسام في الجوهرية الجِسْميَّة، واختلافها في المقدار، وأن هذا يتأدى في النهاية إلى طروء المقدار وعرضيته جريا على القاعدة القائلة: بأن ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف، وذلك حين يطبق نفس هذه القاعدة في معنى المقادير، فإنها تتفق في المقدارية ما في ذلك ريب، لكنها تتخالف بالأكبر والأصغر والأطول والأقصر، وليس معنى الأكبر والأطول إلَّا أنَّه الأكثر مقدارا من الأصغر والأقصر، فكيف غدا هنا ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق؟

وحين يفترض المَشَّاءون: بأن الذي اتفقت به هذه المقادير هو المقدارية، بينما الذي اختلفت به هو العرض الإضافي، أي معنى الأطولية والأقصرية، يرد أبو البَرَكَات هذا الاعتراض بقوله: «فهلا قيل ذلك في الجِسْم وجعل الجِسْم جِسْما بفصل المقدارية، ومخالفة الجِسْم للجِسْم بهذه الأعراض الإضافية!!»[١].

وقد لا يهمنا أن نستعرض هنا نظريَّة أبي البَرَكَات في الجِسْم بكامل أبعادها النَّقدِيّة، لكن يعنينا من هذه النَّظريَّة، فكرته عن المقدار فإنها تمس موضوعنا الذي نحن بصدده بل تلمس لب نظريته في الزَّمان، فالمقدار ليس عرضا خارجا على ماهية الجِسْم المقدر، وإنَّما هو فصل ذاتي في الجِسْم، فالجِسْم جِسْم لأنه مقدار، لا لأنه جوهر يعرض له التكمم والتقدر بالأبعاد، وقد يحسن أن ننقل هنا نصا لأبي البَرَكَات في هذا المعنى يلخص فكرته في المقدار تلخيصا وافيا لا مجال فيه لتقدير ولا تخمين، يقول: «إذا راجع

(١) المصدر السابق: الإلهيات ص ١٩٧.

الإنسان نفسه وجد ذهنه لا يتصور ولا يتخيل ولا يتمثل ما لا مقدار له من صغير أو كبير، بل لا يتخيل الأشياء إلَّا بمقادير وليس المقدار شيئًا آخر غير المقدر... وإلا فالمقدار للمقدر، والمقدر على جهة واحدة، وكما أن العدد ليس شيئا غير المعدود إلَّا في الذِّهن والتَّصَوُّر كذلك المقدار ليس هو شيئا غير المقدر إلَّا في الذِّهن... فليس المقدار شيئا غيره (المقدر) حالا فيه حتى يقال إن المقدار هو صورة الجِسْم أو عرض لازم لصورته»[١]. نعم، المقدار في نظريَّة أبي البَرَكَات والمقدر على جهة واحدة، والفصل بينهما عمل تصوري اعتباري محض، والعرضية التي يضفيها المَشَّاءون على المقدار عرضية زائفة وخاطئة، وبنفس منطلق المَشَّائين في مقاييسهم وقواعدهم.

وإذا ما رجعنا بهذا التَّصَوُّر الذي طرحه فيلسوفنا عن المقدار في مواضع عديدة من الفيزيقا والنَّفْس والميتافيزيا، إلى مشكلتنا التي نحن بصددها لنربط بين هذا التَّصَوُّر العام للمقدار، وبين قوله: إن الزَّمان مقدار الوُجود، اتضح لنا إلى أي مدى صدق زعمنا الذي زعمناه من قبل وهو أن الزَّمان عند أبي البَرَكَات زمان وجود، أو إن شئت فقل عنه: إنَّه الوُجود مفهوما بمقايسات وإضافات، ومعنى أنَّه مقدار الوُجود أنَّه ليس عرضا في الوُجود ضرورة أن المقدار ليس طارئا على المقدر أو على ما يتقدر به، فالزَّمان كذلك مساوق للوجود مساوقة المقدار للمقدر أيضًا، ويترتب على ذلك أن يكون للزمان وجود أيضًا، وهو ليس وجودا متقوقعا في دائرة الذهن والتَّصَوُّر فحسب، بل هو ذو وجود حقيقي أيضًا، لأن الوُجود

(١) المصدر السابق: الإلهيات ص ٢٠٧.

الخارجي يقابله بالصدق وبالكذب، فأنا حين أزعم أن الساعة مثل اليوم فإن الوُجود يشهد على كذب زعمي هذا، لأن اليوم له وجود متميز عن وجود الساعة مثلا، والزَّمان باعتباره مقدارا يقدر الوُجود فهو بهذا التَّصَوُّر اعتبار ذهني نقيس به الموجودات المتخالفة في مقدار وجودها، يقول أبو البَرَكَات: «الزَّمان يقدر الوُجود لا على أنَّه عرض قار في الوُجود، بل على أنَّه اعتبار ذهني لما هو الأكثر وجودا إلى ما هو أقل وجودا، وكما لا يتصور ارتفاع الوُجود في الأذهان كذلك لا يتصور ارتفاع الزَّمان»[١].

١٠-ولكن كيف يلتقي الزَّمان بالوُجود ويدخل فيه، أو ما هي نقطة الالتقاء بينهما؟ هنا يعمد فيلسوفنا إلى فكرة «الآن» ليجيب بها عن هذا التَّساؤل، فالزَّمان يدخل في الوُجود عن طريق «الآن»، ذلك أن الزَّمان لا يمكن أن نتصوره أمرًا متصلا في الوُجود، لأن الذي مضى منه قد أصبح في عداد المعدومات، وكذلك ما يأتي منه لم يحدث بعد، كذلك لا نستطيع تصور الزَّمان على أنَّه أمر منفصل في الوُجود، لأن ماهيته لا تتوقف في الحضور والظهور، بل هو في تلاحق وتتال مستمر، ومِن ثَمَّ كان الزَّمان أمرًا محيرا للأذهان، فقد يبدو وكأنه بؤرة التناقض ومجمع الأضداد، بيد أن هذه الحيرة قد تتلاشى حين نعلم أن الزَّمان متصل في ماهيته منفصل في وجوده، وإذن فهو ليس كما متصلا أو كما منفصلا بالمعنى السائد في الفلسفة المَشَّائيَّة، بل هو أمر واحد ثابت في ذاته لا يجري عليه تبدل

(١) المصدر السابق: الإلهيات ص ٤٠، وأيضا: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد جـ ١ ص ١٩، وأيضا الجرجانيك شرح المواقف جـ ٥ ص ١١٢ – ١١٣.

ولا تحول ولا تغير إلَّا حين نعتبره ونقيسه إلى ما يقع فيه من المتبدلات والمتغيرات، ومِن ثَمَّ قيل: «زمان عدل وزمان جور وزمان نعيم وزمان بؤس وما أشبه هذا»[١]، فإذا ما أردنا أن نتعرف على هذا «الآن»، الثابت المتصل والذي لا يتغير إلَّا بنسبة أو إضافة، فإن علينا أن ندركه ونستثبته عبر معنى «الآن». وفكرة الآن هذه فكرة جد غامضة في الفلسفة الأرسطيَّة، وأَرِسْطُو ذاته كان غامضًا وهو يعرض لهذه الفكرة، ولكن نستطيع من أن نتثبت من أن «الآن» عند أَرِسْطُو وعند المَشَّائين ليس جزء الزَّمان، لأن «الآن» لا ينقسم، والزَّمان ينقسم ومحال أن يقوّم ما لا ينقسم ما ينقسم، وينص أَرِسْطُو على هذا فيقول «وأمَّا «الآن» فليس بجزء، وذلك أن الجزء قد يقدر الكل، وقد يجب أن يكون الكل مركبا من أجزائه، والزَّمان ليس يظن به أنَّه مركب من الآنات»[٢]، ولعل أَرِسْطُو حين رفض أن يكون «الآن» جزء الزَّمان فإنما كان يأخذ في الاعتبار أن «الآن» بخصيصة عدم انقسامه هذه لا يغدو موطنا لحَرَكَة ولا سكون، لأن «الآن» دائما هو حد بين زمانين، فإذا تصورنا شيئا يمكن أن يتحرك في الآن فإنا نتصوره متحركا ساكنا في ذات هذا «الآن» فهو متحرك باعتباره في نهاية أحد الزَّمانين وساكنا بوصفه عند بداية الآخر»[٣]، أي حين تكون له علاقة بأحد الزَّمانين يكون متحركا وكذلك حين تكون العلاقة بالزَّمان الآخر نستطيع أن نتصوره ساكنا، لأنه

---

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة جـ ٣ ص ٧٨.

(٢) أرسطو: الطبيعة جـ ١ ص ٤٠٦ من ترجمة إسحاق بن حنين.

(٣) عبد الرحمن بدوي: الزَّمان الوجودي ص ٦٤.

بما هو متحرك أو ساكن يلزمه التعلق أو الوقوع بالزَّمان وإذا كان الآن ليس زمانا بل أمر يكتنفه الزَّمان من ناحيتين، فمعنى هذا أن الجِسْم إذا تصور متحركا في الآن فإنما يتصور متحركا ساكنا، وهذا أمر واضح البطلان، فإذا كان الزَّمان مركبا من هاته الآنات التي تند بطبعها عن معنى الحَرَكَة والسُّكون فكيف يمكن أن نقول: إن في الزَّمان حَرَكَة أو إن الزَّمان مقدار الحَرَكَة!! فالآن في الفكرة المَشَّائيَّة فصل وهمي يتخلل أجزاء الزَّمان أو هو نهاية لجزء من الزَّمان وبداية لجزء آخر زماني أيضًا وهو غير قابل القسمة لأنه لو كان جزءا لكان منقسما بانقسام الزَّمان[1]. فلا يفصل بين أجزائه أو يحددها، ونسبة الآن إلى الزَّمان عند المَشَّائين أيضًا نسبة النقطة إلى الخط فإذا كانت النقطة المفروضة في منتصف الخط حدا فاصلا بين نصفي هذا الخط، وكانت لا تنقسم، لأنها لو انقسمت لغدت جزءا من الخط، لا حدا بين نصفيه، فكذلك الآن المتوهم المفروض في منتصف أية فترة زمنيَّة هو حد فاصل بين نصفي هذه الفترة لا جزءا منها، وإلا لما كان ثمة تنصيف بل تثليث مثلا لأن «الآن» حين يكون جزءا من الزَّمان فإنه ينضاف إلى حد النصفين فيصبح طرف أكبر من النصف، وطرف آخر أقل من النصف.

ومن أحكام الآن عند المَشَّائين أنَّه لا يتتالى لأن الآنات يستحيل

(١) يقول يحيى في شرح الطبيعة: «إنَّه ليس يجوز أن يتركب الزَّمان من الآنات ولأنه غير ممكن أن يتتالى آنان وإنما نجد الزَّمان بالآن: على أنَّه (الزَّمان) فيما بين الآنين لا على أنهما آنان، لكن على أنهما زمانان، وكذلك قال (أرسطو): ولنضع ذلك وضعا، أعني أن الزَّمان يكون بين الآنين، فإنه يبين في المقالات الأخر أنَّه لا يجوز أن يتركب عظم مما لا ينقسم» أرسطو: الطبيعة جـ١ ص ٤٢٥.

عليها أن تتعاقب وتتالى، بل لا يتتالى آنان متعاقبان، لأننا حالتئذ نتصور بالضرورة أن إزاء هذين الآنين المتتاليين جزأين لا يتجزآن من الحَرَكَة، وبإزاء هذين أيضًا مثلهما في المسافة التي تقع فيها الحَرَكَة فتكون الحَرَكَة والمسافة والزَّمان متركبة من أجزاء لا تنقسم ولا تتجزأ وهذا يصدم الأصول المَشَّائيَّة في مسألة الجواهر الفردة أو الأجزاء التي لا تتجزأ، ومعنى هذا أن بين الآن والآن زمانا لا آنا، فالزَّمان يكتنف الآن من قبل ومن بعد، وعدم الآن السابق واللاحق يكون في الزَّمان لا في الآن.

ونصل في نهاية الفكرة المَشَّائيَّة هذه في «الآن» إلى أن «الآن» هو الحاضر الماثل أمام الذِّهن وهو يتصور الزَّمان، لأن بعض الزَّمان دائما منقض ومتصرم وواقع في الماضي الغائب، بينما بعضه الآخر لم يقع بعد، فالحاضر الزَّماني غير موجود وهنا تبدو أهمية «الآن»، لأن الزَّمان ثمتئذ سوف يتخيل «من آن حاضر ثم آن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الأول، ثم آن آخر بعد زمان لطيف آخر، وهكذا، آن مستمر سيال كأنه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا، ومن الشعلة الجوالة شعلة سيالة ترسم دائرة[1].

إذا ما رجعنا إلى أبي البَرَكَات وجدنا في فكرته أيضًا عن الآن ظلالا من الغموض الذي يطالعنا في الفكرة الأرسطيَّة السالفة، وذلك لأن عرضه

(١) محمد فضل العمري: الهدية السعيدية في الحكة الطبيعيَّة، مبحث الآن ص ٥٢ – ٥٤ وأيضا: ابن سينا: الشِّفاء: الطبيعيات جـ ١ ص ٨٠ (من ط طهران)، والمباحثات ص ١٨٧. وأيضا عبد الرحمن بدوي: الزَّمان الوجودي الصفحات ٦٢، ٦٣، ٦٤.

لفكرته هاهنا عرض غير متميز بل هو ممزوج بالفكرة الأرسطيَّة في هذا الصدد، وبحيث يمكن القول إن عرض فيلسوفنا هاهنا هو -إلى حد كبير- عرض تاريخي لمشكلة الآن، وموقف المدارس الفلسفيَّة منها..

ولكن برغم هذا الغموض والاختلاط في موقف فيلسوفنا، فإننا نستطيع أن نتوسم هاهنا اتِّجاها خاصا بأبي البَرَكَات في فكرة الآن. وهو اتِّجاه يتمثل في أن المَشَّائين إذا كانوا يعتبرون الآن خارجا عن معنى الزَّمان وأنه فصل متوهم مفترض افتراضا، فإن أبا البَرَكَات قد يبدو أنَّه يميل إلى أن «الآن» أيضًا وإن كان موجودا بالفرض والاعتبار، إلَّا أن وجوده وجود اتصالي أو استمراري، لا يتخلله العدم والوجود على التوالي، ويضرب أبو البَرَكَات مثلا لاستمرار الزَّمان على الوُجود بخيط يجري على حد سيف بالعرض، والخط هنا -في التمثيل- هو الزَّمان، وحد السيف هو الوُجود، فالخيط كله يلقى حد السيف ما في ذلك شك، لكنه لا يلقاه إلَّا حدًّا بعد حَدٍّ، أو لا يلقاه إلَّا في نقطة بعد نقطة بحيث لا يتوقف الخيط لحظة واحدة في أية نقطة من نقاطه المتصلة الجريان والسيلان على حد السيف، فكذلك أمر الزَّمان في استمراره على الوُجود ولو قال قائل: إن السيف لم يلق الخيط ولا جزء الخيط لكان قوله هذا صادقا باعتبار أن السيف لم يلق بالفعل من الخيط إلَّا نقطة لا طول لها ولا عرض، وهي باعتبارها نقطة -أو إن شئت حدا من حدوده- ليست جزءًا من الخيط، إذ جزء الخيط لابد وأن يكون خيطا مثله، وهذا مع تأكدنا من أن الخيط كله قد مر على السيف ولاقاه.. «فقد لقيه كله (لقي الخيط حد السيف) وقد لقيته

أجزاؤه بوجه، ولم يلقه ولا جزء منه، بل حد من حدوده غير منقسم بوجه آخر، وما دام الخيط يتحرك على السيف فالسيف أبدا يقسمه إلى سابق ولاحق لم يلقياه ولا أحدهما معا، فهكذا نتصور وجود الزَّمان وتعرف منه الآن كما عرفت النقطة من الخط، ولا يقال: إن الآن يوجد ويعدم بل الآن يوجد بالفرض والاعتبار ولا يتعين موجودا في الزَّمان بالذَّات. وبه يلقى الزَّمان الوُجود، ولكن لقاء غير قار كلقاء الحَرَكَة، فوجود الآن مثل وجود الزَّمان لا قرار له»[1]، ونستخلص من هذا النَّصّ أن فيلسوفنا يضطرب اضطرابا بين الفلسفة الأرسطيَّة وبين منزعه الخاص، فهو أرسطي حين يضفي على الآن وجودًا غير قار، وذلك حين يقول في نصه السالف «وجود الآن مثل وجود الزَّمان لاقرار له» ثم هو ذو منزع خاص حين يضفي على الآن وجودًا استمراريا متصلا، وذلك حين يقول أيضًا في نفس النَّصّ: «ولا يقال: إن الآن يوجد ويعدم» وكأن أبا البَرَكَات متحير بين أن يجعل الوُجود الحقيقي للزمان عبر آنات مفروضة فرضا ومتوهمة توهما، فالآن ثمتئذ ليس إلَّا لحظة غير معقولة، وبين أن يضيف هذا الوُجود الحقيقي «للآن» باعتباره الموجود الحقيقي من الزَّمان، وثمتئذ يصبح الزَّمان أمرًا غير موجود لأنه يستحيل -فيما عدا هذه اللحظة الآنية الحاضرة- إلى ماض ومستقبل غير موجودين... وهنا تتتالى الآنات تتاليا حقيقيا إذ هي أشبه بأجزاء الزَّمان، أو أشبه أن يكون الزَّمان مكونا منها.. وعندي أن أبا البَرَكَات يكاد يقترب من هذا الرأي الثاني، أعني أن الزَّمان الحقيقي هو

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر جـ ٢ ص ٧٨، ٧٩.

الآن، أو هو اللحظة الحاضرة، وأن هذه الآنات في اتصالها المستمر إنما تعني الزَّمان في جوهره المتدفق مع الوُجود، وذلك لأن الآن إنما يعني الحضور أو الوُجود، فلو لم يكن ثمة «آن» لما استطعنا أن نقول: إن هاهنا حضورا أو وجودا، فنقطة الالتقاء بين الوُجود والزَّمان هي دائما «الآن» الذي يجري أزلا وأبدا مع الوُجود دون توقف أو سكون، وقد صدر أبو البَرَكَات عرضه التاريخي لمشكلة الآن بهذا الاتِّجاه الذي نزعم أنَّه يقترب منه أو يكاد يقول به، ونص أبي البَرَكَات في هذا هو: «وقيل إن الآن هو الذي يوجد من الزَّمان ولا يوجد زمان ألبتة، أي لا يقر في الوُجود منه شيء يتجدد بآنيين، بل الموجود آن بعد آن على التتالي، وهو مالا ينقسم من الزَّمان كما أن النقطة من الخط مالا تنقسم بل هي بداية ونهاية»[١].

وبعد أن يعرض فيلسوفنا مذهب المَشَّائين وردهم لفكرة الآن باعتبارها الموجود الحقيقي الذي يتتالى ويستمر، يعود إلى هذه الفكرة ذاتها فيقول في نص نلمح منه أن هذا هو ما يختاره ويرضاه: «والزَّمان يلقي الموجود بالآن فلولا الآن لما دخل الزَّمان في الوُجود على الوجه الذي دخله، وليس دخوله بأن يتلو (الزَّمان) آنا، بل بأن يستمر منجرا على الاتصال، فمتى التفت إليه ملتفت أو اعتبره معتبر، أو وقته موقت، وجد الداخل في الوُجود منه هو آن لا زمان»[٢].

ولعلي لا أتعدى حدود الحقيقة لو قلت إن أبا البَرَكَات في نصوصه

(١) المصدر السابق: ص ٧٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٩.

هذه يرفض فكرة المَشَّائين في افتراضية «الآن» ووهميته، وفي استحالة تتاليه وتواليه، وفي استحالة تركب الزَّمان منه، بما طالعنا به من أن «الآن» هو اللحظة التي نعقلها من الزَّمان أو نعقل عبرها الزَّمان، وأن الآن يتتالى في استمرار وتعاقب على الاتصال، وأنه نقطة الالتقاء التي يتعانق فيها الزَّمان مع الوُجود، وبهذه الخصائص التي استخلصناها استخلاصا من نصوص أبي البرَكَات، وقد اختلط فيها عرض الآراء بنقدها خلطا معيباً والتي أضفاها على فكرة «الآن» تتسق نظريَّة فيلسوفنا في ارتباط الزَّمان بالوُجود واقترانه به اقترانا لا سبيل معه إلى فصم أيهما عن الآخر إلَّا بشيء من التقدير أو الاعتبار الذهني الخالص.

١١-وتبقى نقطة أخيرة في نظريَّة فيلسوفنا هذه، وأعني بها أَزَلِيَّة الزَّمان وأبديته، وأمر واضح أن الزَّمان حين يرتبط بالوُجود في نظريَّة أبي البرَكَات فليس أمامنا إلَّا إضفاء الأَزَلِيَّة، والأَبَدِيَّة على هذا الزَّمان الوُجودي ولا مجال هنا أبدا لحدوث الزَّمان أو أوليته، بل لا مجال -فيما ترى هذه النَّظريَّة- لأن يتصور العقل للزمان نهاية أو عدما، وهذا أمر يتسق تمام الاتساق في نظريَّة أبي البرَكَات، لأن الوُجود الذي اقترن به الزَّمان في هذه النَّظريَّة إنما هو الوُجود المطلق أو الوُجود على الإطلاق، فحيثما يتصور العقل الوُجود يتصور توأمه وقرينه ومقداره الذي هو الزَّمان، وأية محاولة هاهنا لإضفاء الحدوث على الزَّمان تحمل في طياتها معاول هدمها، لأن الوجه الآخر لهذه المحاولة هو حدوث الوُجود، والوُجود عند أبي البرَكَات «لا يعدم كما لا يوجد، فلا يقال في الوُجود (على الوُجود)

موجود ولا معدوم وإنَّما يحكم بالعدم على الموجود... فلا يعقل زمان هو مبدأ ليس قبله زمان، إذًا لا يرتفع الزَّمان في التَّصَوُّر -لا في القبل ولا في البعد- قبل كل مبدأ مفروض، وبعد كل منتهى محدود»[1]، وإذا كان الأمر كذلك أفلا يتصور العقل لونا من الوُجود تنحل فيه العلاقة بين الوُجود وبين الزَّمان؟ وتغدو النسبة هاهنا بين هذا اللون من الوُجود الزَّماني نسبة لا زمانيَّة؟ وبعبارة أخرى: هل الزَّمان يقدر الوُجود بما هو وجود، بمعنى أنَّه يقدر الوُجود الثابت الدائم كما يقدر الوُجود المتغير المتحول، أو أنَّه في التقدير قاصر على الوُجود المتغير فقط؟ وبالإجابة عن هذا التَّساؤل تبعد الشقة بين اتِّجاه فيلسوفنا واتِّجاه المَشَّائين في فكرة الزَّمان، بل هاهنا -فيما أعتقد- حد فاصل وحاسم بين الفلسفتين، لا سبيل معه إلى التقاء أو تقارب، وإذا ما رجعنا إلى ما سبق أن قرره أَرِسْطُو وجدنا أن الزَّمان مقدار الحَرَكَة باعتبار أنها الحَرَكَة المستديرة المتصلة، فالزَّمان مقدار لهذه الحَرَكَة بالمعنى الذي يصبح به ذاتيا وأوليا، ثم هو مقدار لسائر الحركات الأخرى بتوسط هذه الحَرَكَة المستديرة المتصلة، ويضرب ابن سينا مثلا لهذه الفكرة بالذراع من الخشب، فالذراع يقدر الخشبة التي هي منها (خشبة الذراع نفسه) بذاته، ثم يقدر سائر الأشياء الأخرى بتوسط هذا الذراع الخشبي، وهذا الوجه من التقدير بين الزَّمان والحَرَكَة هو ما ينبغي أن نعيه ونفهمه من تقدير الزَّمان لسائر الحركات الأخرى[2] ولكن إذا كانت

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص ٤٠.

(٢) ابن سينا: عيون الحِكمَة ص ٢٣، (نشر حلمي ضياء أو لكن، إستامبول سنة ١٩٥٣)، =

الحَرَكَة المستديرة التي هي حَرَكَة الفَلَك قديمة فهل معنى ذلك أن الزَّمان المرتبط بها قديم عند المَشَّائين؟ نعم فهذا أمر لازم ولا مفر منه.

بيد أننا حين نواجه التَّساؤل الذي أثرناه من قبل وهو: هل الزَّمان منسحب على الموجودات المتغيرة والدائمة؟ نجد الفلسفة المَشَّائيَّة تتخذ موقفا فيه شيء غير قليل من الاعتساف والتحكم، فأما أَرِسْطُو فينص في هذا المقام على أن الزَّمان إنما يفهم دائما من معنى التَّغَيُّر، بل هو حين يلحق الحَرَكَة بالزَّمان فإنما يلحقها به لما فيها من معنى التَّغَيُّر والانتقال وإذا كان الموجود إنما يفسر بالتَّغَيُّر والانتقال من الوُجود إلى اللاوجود، فأحرى بالزَّمان الذي هو عدد التَّغَيُّر والانتقال أن يكون علة في الفساد كذلك، فحين نكون بصدد الموجودات الأَبَدِيَّة فإننا نسقط من أذهاننا هنا معنى التَّغَيُّر والانتقال، وبالتَّالي يسقط معنى الزَّمان أيضًا، ولعل هذا ما عناه أَرِسْطُو بقوله: «وذلك أن الزَّمان بذاته هو أن يكون سببا للفساد وأحرى وأولى، لأنه عدد الحَرَكَة، والحَرَكَة تزيل الموجود، فقد وجب من ذلك وظهر أن الأشياء الأَبَدِيَّة من جهة ما هي أَبَدِيَّة الوُجود ليست في زمان، وذلك أنَّه لا يشتمل عليها زمان»[1]، وإذا ما ولينا وجهنا شطر الشيخ الرئيس وجدناه يطرح هذه الفكرة ذاتها ولكن بعد أن صبغت بصبغة فلسفية صوفية أضفتها عليها المدرسة الأفلاطونيَّة المحدثة، تلك المدرسة التي نلتقي فيها بتحددات صارمة بين معنى السرمد والدهر، والزَّمان، فهذه أشبه

= وانظر أيضًا: أرسطو: الطبيعة: جـ١ ص ٤٢١ (ترجمة إسحاق بن حنين).

(١) الطبيعة: جـ١ ص ٤٥٠، ٤٥١ (ترجمة إسحاق بن حنين).

بعوالم متفارقة ومتخالفة، وذلك بالرغم من أن الذِّهن هو الذي يرصد هذه الحدود حين يقارن الأشياء الثابتة بالأشياء المتغيرة، فهنا يقول أفلاطون في مفتتح كتابه أثولوجيا: «فغرضنا في هذا الكتاب، القول الأول في الربوبية والإبانة عنها وأنها هي العِلَّة الأولى وأن الدهر والزَّمان تحتها»[١].

«وبوقلس» في كتابه «الخير المحض» يطالعنا أيضًا بهذه الفكرة ذاتها، بحيث تتسق مع روح الأفلاطونيَّة المحدثة في تدرج الوُجود من العِلَّة الأولى إلى العقل النَّفْسي إلى عالم الكون والفساد، فالعِلَّة الأولى هي فوق الدهر أو قبل الدهر، والعقل مع الدهر لأنه آنية ثانية بالنسبة للآنيَّة الأولى التي هي علة له، وأمَّا النَّفْس فهي بعد الدهر وفوق الزَّمان، «لأنها في أفق الدهر سفلا وفوق الزَّمان»[٢]، ثم يطالعنا ابن سينا بنفس الفكرة بعد أن اكتملت لها أبعاد جديدة انبثقت في مدرسة فلسفية لا تكاد تتصور حدودا بين الوُجود الثابت والوُجود المتغير إلَّا في هذا الإطار التأملي الهزيل، وهنا يقول الشيخ الرئيس: «الجِسْم الطَّبِيعِي في الزَّمان لا لذاته، بل لأنه في الحَرَكَة، والحَرَكَة في الزَّمان، وذوات الأشياء الثابتة، وذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة والثابتة من جهة، إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزَّمان، بل مع الزَّمان. ونسبة ما مع الزَّمان -وليس في الزَّمان- إلى الزَّمان هو الدهر، ونسبة ما ليس في الزَّمان إلى ما ليس في الزَّمان من جهة ما ليس

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أفوطين عند العرب ص ٦.

(٢) برقلس: كتاب الخير المحض ص ٥ (ضمن مجموعة الأفلاطونية المحدثة عند العرب تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. القاهرة ١٩٥٢).

في الزَّمان الأولى به أن يُسَمَّى سرمدًا..»[١]، وإذا شئنا أن نصوغ هذا النَّصّ في عبارة أخرى نقول: إن السرمد هو المعنى الذي ينبغي أن نفهمه حين نقارن بين موجود ثابت وموجود ثابت آخر، فالعلاقة الوُجودية -إن صح مثل هذا التعبير- بينهما هي السرمد، أمَّا الدهر فهو العلاقة التي ينبغي أن نفهمها بين الموجود الثابت والموجود المتغير، فإذا ما انحصرت المقارنة بين موجود متغير وموجود آخر متغير مثله فإن العلاقة بينهما آنئذ هي «الزَّمان». فالسرمد والدهر والزَّمان معان متخالفة وبينها حدود وفواصل تترتب عليها حدود وفواصل بين عوالم وجودية متمايزة[٢].

وأمر واضح هنا أن الفلسفة المَشَّائيَّة سواء في صورتها الحقيقِيَّة عند أَرِسْطُو، أو في صورتها المختلطة عند تلامذته من بعده، تجعل الزَّمان أمرًا خاصا بالموجودات المتغيرة أو الموجودات الكائنة الفاسدة، أمَّا الموجودات الأَبَدِيَّة فهي في السرمد أو الدهر باعتبار واعتبار، والتَّغَيُّر أو الكون والفساد أو الدثور هو المبرر المنطقي في الفكرة المَشَّائيَّة حين تنحاز بالزَّمان إلى عالم وبالدهر والسرمد إلى عالمين آخرين وإذا كان الزَّمان -في الفلسفة المَشَّائيَّة- يدور مع الحَرَكَة وجودا وعدما، فأمر منطقي أن يستبعد الزَّمان من الوُجود الأبدي الثابت الذي لا يعتريه تغير ولا تلحقه حَرَكَة.

وإذا ما رجعنا إلى أبي البَرَكَات فإننا نجد أنفسنا أمام موقف مختلف

(١) ابن سينا: عيون الحِكمَة ص ٢٢ (ط طهران).

(٢) ابن سينا: التعليقات ص ٤٣، ورسالة الحدود ص ٩٢.

كل الاختلاف عن هذا الموقف المَشَّائي السالف في هذا الصدد، لأن المنطلقات في الفلسفتين مختلفة تمام الاختلاف، فارتباط الزَّمان بالحَرَكَة في الفكر المَشَّائي يقيد الزَّمان بأغلال عالم الكون والفساد، فهو مقترن بهذا العالم المتحرك الداثر لا يزول عنه ولا يبرحه. ومثل هذه الأغلال قد لا تجد لها ظلا حين يرتبط الزَّمان بمعنى الوُجود في فكرة أبي البَرَكَات، وخصوصا حين تتعالى الفلسفة النَّقدِيّة -عند فيلسوفنا- بالزَّمان وتجعل منه مقدارا للوجود على الإطلاق، فثمة يغدو الزَّمان وكأنه اللازم الذَّاتي للوجود بما هو وجود، فهاهنا لا نصطدم بالحواجز التي اصطدمت بها الفلسفة المَشَّائيَّة وهي تنظر إلى الموجودات المتعالية عن الحَرَكَة والتَّغَيُّر، لأن هذه الموجودات هي في المقام الأول ذوات وجود، بل الوُجود السرمدي الدائم هو فيصل في التفرقة بين هذا اللون من الوُجود ولون آخر لا يدوم ولا يتسرمد، فلتكن هذه الموجودات في زمان بهذا المعنى، أعني بالمعنى الذي يصبح فيه الزَّمان معقول الوُجود ولازمه الذهني، والزَّمان بهذا المعنى لا يضاف إلى الموجودات الأبَدِيَّة باعتبار أبديتها أو أزليتها، كما لا يضاف إلى الموجودات اللا أبَدِيَّة باعتبار تغيرها وكونها وفسادها، ولكن باعتبار الوُجود الذي هو قدر مشترك بين الموجودات جميعا سواء منها الموجودات الأبَدِيَّة أو الموجودات المتغيرة، فحيثما تصورنا الوُجود تصورنا معه مدته وزمانه، ومثل هذا التصور لا يتوقف على كون الوُجود المقدر -أو الذي هو منشأ إدراك الزَّمان- وجودا أبديا أو لا أبديا، ومن هذا المنطلق لم يجد أبو البَرَكَات حرجا في أن يقرر أنَّه «لا تتصور الأذهان

وجودا ليس له مدة ولا زمان ولا وجود خالق ولا وجود مخلوق، فلا اعتبار بما يقوله اللسان من دون الذِّهن والعقل»[١]. وهو يبرر قوله هذا بأن المَشَّائين قد اضطروا اضطرارا لتجريد الخالق عن الزَّمان، لأن الزَّمان عندهم مقدار الحَرَكَة، والخالق –سبحانه– لا يتحرك فليس في زمان، لكن حين تُقصي الفلسفة المَشَّائيَّة فكرة الزَّمان عن الخالق الذي لا يتحرك وتقرر أنَّه ليس في الزَّمان فإن عليها أن تعترف بحدوث الزَّمان.

نعم، النتيجة المنطقِيَّة الصَّحيحة لتجريد الخالق عن الزَّمان هي حدوث الزَّمان وسبقه بالعدم المحض الصريح، بيد أن المَشَّائين –فيما يرى فيلسوفنا– قد خيل إليهم أنهم قضوا على هذا الإشكال العقلي القائم، حين قالوا بفكرة الدهر والسرمد بينما جوهر الإشكال باق كما هو، لأن محاولة المَشَّائين هنا ما زادت على أن استبدلت ألفاظا بألفاظ أخر يختلف جرسها ولكن يتفق معناها تمام الاتفاق، أليس السرمد أو الدهر عند المَشَّائين هو البقاء الدائم الذي لا حَرَكَة فيه؟ وإذًا فما معنى هذا الدوام؟ أليس الدوام مدة طويلة لا تنتهي؟ وثَمَّةَ ألسنا نكون أمام زمان متطاول لا يتناهى؟ إن السرمد أو الدهر في جوهره ليس إلَّا زمانا، وكونه زمانا طويلا لا حَرَكَة فيه، أو زمانا نسبيا فيه حَرَكَة لا يغير من جوهر الزَّمانيَّة شيئا، إذ مثل هذه الاعتبارات إنما تنشأ حين نقيس أو نقارن بين المتحرك واللا متحرك، وهذه المقايسة أو المقارنة لا تؤثر في جوهر المدة التي سميناها هنا: زمانا وهناك: دهرًا أو سرمدا، يقول أبو البركات: «والذين

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص ٤٠، ٤١.

جردوا وجود خالقهم عن الزَّمان قالوا بأنه موجود في الدهر والسرمد، بل وجوده هو الدهر والسرمد، فغيروا لفظ الزَّمان وما تغير معناه، ولما قيل ما الدهر وما السرمد؟ قالوا: إنَّه البقاء الدائم الذي ليس معه حَرَكَة والدوام من صفات المدة والزَّمان فغيروا الاسم، والمعنى المعقول واحد، ينتسب إلى ما يتحرك وإلى ما لا يتحرك، فتختلف التَّسميَة باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذي هو المدة والزَّمان»[١].

وأكاد أعتقد أن نقد أبي البَرَكَات هذا هو أول معول يضرب في فكرة السرمد والدهر والزَّمان المَشَّائيَّة أو المَشَّائيَّة الأفلاطونيَّة، وهي فكرة قد تعتبر من الركائز البارزة في هذه الفلسفة، ونقد أبي البَرَكَات هنا دليل آخر، يضاف إلى ما سبق، على أنَّه ما كان يتقيد بأغلال المدارس الفكرية الشامخة؛ (وأنه كان -إلى حد كبير- صادقا في تحليل هذا الفكر ونقده على أساس منهج جديد لا يلتزم فيه إلَّا بالحق والوضوح والبداهة.

وأكبر الظن أن محاولة فيلسوفنا هذه وقد لقيت رضا في مدرسة علم الكلام السني كما لقيت نقدا في ذات الوقت أيضًا، فالرازي -منطلقا من أسس كلاميَّة- ينقد فكرة الزَّمان بالمعنى الأرسطي، أي ارتباطه بالتقدم والتأخر في الحَرَكَة. ومما يورده في هذا المقام أن مثل هذا التقدم والتأخر قد نعثر عليه في مواضع تفارق الحَرَكَة أو لا تلحقها الحَرَكَة، فمثلا وجود الباري ﷻ وجود منزه عن معنى الحَرَكَة والتَّغَيُّر، وهذا موضع اتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين، لكن لا شك في أن وجوده تعالى سابق على وجود

(١) المصدر السابق: ص ٤٠.

الحوادث، ثم -بعد حدوثها يكون معها، وبغض النَّظر عن أنواع التقدم التي هي العلية أو الشرف أو الطبع، نقول: إنَّه ﷻ كان موجودا مع عدم هذه الحوادث، ثم هو الآن موجود معها، فهاهنا لا ريب -قبلية للحوادث مرة، ومعيَّة لها مرة أخرى، فإذا قلنا بأن ثمة قبلية ومعيَّة تحصل مع ارتفاع الزَّمان وارتفاع التَّغَيُّر فمعنى هذا أنَّه ليس كل قبلية ومعيَّة تتطلب زمانا وإذن فليس معقول التقدم والتأخر خاصا بالحَرَكَة، ومقتضى النقد هنا أن ينسحب مفهوم الزَّمان على الوُجود الإلهي، لأن الذِّهن لا يعوزه أن يضيف إلى هذا الوُجود قبلية ومعيَّة وبعدية، وهذا ما ترفضه الفلسفة المَشَّائيَّة رفضا صريحا... وهاهنا تطل فكرة ابن سينا في السرمد والدهر والزَّمان لتشجب مثل هذا النقد لكن الرازي يردها بمثل ما ردها به أبو البَرَكَات من قبل. يقول الرازي: «ولا يندفع هذا الكلام بما قاله الشيخ وهو أن معيَّة المتغير تكون بالزَّمان، ومعيَّة الثابت مع المتغير بالدهر، فيكون الدهر محيطا بالزَّمان ومعيَّة الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مباينا للزمان، لأن هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق»[1].

ومن نفس المنطلق وقف الإيجي يهدم فكرة الزَّمان الأرسطيَّة في نمط يحتوي على فكرة أبي البَرَكَات هذه، ولكن باعتبارها إلزاما فاسدا يترتب على الفكرة الأرسطيَّة وهنا يقرر الإيجي: أن الزَّمان لو كان أمرًا موجودا يقدر الحَرَكَة لكان أمرًا يقدر الوُجود المطلق، لماذا؟ لأن الزَّمان إذا كان يقدر الحَرَكَة لما فيها من معنى التقدم والتأخر فلا بدع أن ينسحب مفهوم

(١) المباحث المشرقِيَّة: جـ١ ص ٦٤٥.

الزَّمان على الوُجود الإلهي ضرورة أن الله -تعالى- موجود الآن. وقد كان موجودا، وسيبقى موجودا فيما يستقبل، فهاهنا قبلية ومعيَّة وبعدية فليقدرها الزَّمان، وليكن الزَّمان مقدار للموجود المطلق لا مقدارًا للحَرَكَة. ولكن هل يرتضي الإيجي تقدير الزَّمان للموجود المطلق؟ كلا، لأن الزَّمان إما أن يكون قارًا أو متجددا، فإذا كان قارا فهو ينطبق على الثوابت فقط، ولا ينطبق على المتغيرات المتحركات، وإن كان متجددا فهو منطبق على المتغيرات دون الثوابت وإذًا فالزَّمان لا يقدر الموجود على الإطلاق، لأن الموجودات بأسرها تشتمل على الذي هو قار والذي هو ثابت. ثم يستشعر صاحب المواقف أن فكرة ابن سينا في هذا المقام ضعيفة إذ هي لعب محض بالألفاظ والعبارات، «فإن قيل: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزَّمان، وإلى الثابت: الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت السرمد، قلنا قعقعة ما تحتها طائل»[1].

وإذا كان الإيجي يرى أن الدهر والسرمد قعقعة ما تحتها طائل فإن الجرجاني يوجه هذه الفكرة المَشَّائِيَّة وجهة تجعلها في الوجه الآخر المقابل لفكرة أبي البَرَكَات. وفكرة الجرجاني في هذا المقام تتلخص في أن الموجود حين يكون من ذوات الهويات الاتصالية غير القارة -كالحَرَكَة مثلا- فإن في ذات هذا الموجود تقدما وتأخرا لا يجتمعان وثَمَّةَ لابد له من مقدار مشابه تنطبق عليه هذه الهوية غير القارة، وهذا هو الزَّمان، ووجه الشبه هنا التصرم والتجدد الذي يقابله المتقدم والمتأخر في هذا الموجود

(١) الإيجي: المواقف؛ بشرح الجرجاني) جـ ٥ ص ١١٠.

ذي الهوية الاتصالية غير القارة، فهذا الموجود لابد له من زمان ينطبق عليه لأنه موجود متغير متدرج في الوُجود، كذلك الموجود الذي يوجد دفعة أو يتغير دفعة لابد له من زمان لأن الحدوث الدفعي أو الموجود الدفعي لحظي آني، فمثل هذا الوُجود واقع في الآن -لا محالة-، فهو في طرف الزَّمان، ومِن ثَمَّ هو في الزَّمان ولابد له منه، أمَّا الأمور الثابتة فهي بذاتها متعالية على التَّغَيُّر وعلى التدرج، وهي بذاتها متعالية أيضًا على الوُجود الدفعي الآني وهي بهذا تتسامى عن التقدم والتأخر، كما تتسامى عن الآن، وإذا كان الزَّمان يوجد حيث يوجد التقدم والتأخر أو الآن، فليس ثمة ما يبرر تصور الزَّمان أو استدعاءه في الذِّهن لينطبق على هذه الموجودات الثوابت، لأنها في ذواتها توجد بغير الزَّمان، وثمتئذ إذا نسبنا متغيرا إلى متغير بقبلية وبعدية فلابد من تصور الزَّمان في كل من هذين المتغيرين، وإذا نسبنا ثابتا إلى متغير بالقبلية والمعيَّة بأن نقول مثلا: إن الثابت قبل المتغير، أو هو معه، فالزَّمان مُتَصَوَّر في جانب واحد هو جانب المتغير لا في الجانب الآخر الذي هو جانب الثابت وإذا نسبنا ثابتا إلى ثابت بالمعيَّة -إذ القبلية غير مقصورة هاهنا- فإن الذِّهن لا يتصور زمانا لأي من هذين الثابتين، لكن هذا لا يمنع من أن نتصور مقارنتهما للزمان مقارنة وجودية لا مقارنة ظرفية، ثم يقول الجرجاني «وإذا تؤمل هذا اندفع ما ذهب إليه أبو البرَكَات من أن الزَّمان مقدار الوُجود[1].

١٢-وعندي أن مثل هذا النقد قد لا يهدم فكرة أبي البرَكَات في أساسها

(١) شرح المواقف: جـ ٥ ص ١١٢.

فالزَّمان في نقد الإيجي والجرجاني مازال هو الزَّمان بالمعنى الأرسطي، وأعني الزَّمان المأخوذ ضمن معنى التقدم والتأخر، أو إن شئت: الزَّمان المأخوذ ضمن التَّغَيُّر في معنى الحَرَكَة، والزَّمان بهذه الخاصة هو أساس النقد عند الإيجي.. فمن خلال ارتباط الزَّمان بالتَّغَيُّر ألزم المَشَّائين عروض الزَّمان للوجود الإلهي لأن العِلَّة متحققة هنا، أعني أن هاهنا قبلية ومعيَّة يمكن أن يلحظا في هذا الوُجود وكذلك الأمر فيما يتعلق بنقد الجرجاني، أنَّه يقوم على تجريد هذا الوُجود من التَّغَيُّر بكلِّ صوره، أي التَّغَيُّر بمعنى الحَرَكَة والصيرورة، أو بمعنى الكون والفساد لأن هذين الضربين من التَّغَيُّر لا يتصوران إلا في الزَّمان، فعبث محض أن نتصور الزَّمان في وجود لا يصير ولا يتكون ولا يفسد. وفيما أرى فإن أبا البَرَكَات لا يخالف أيا من هذين النَّقْدَيْن؛ لأن الزَّمان عنده –وكما سلف– ليس وقفا على معنى الحَرَكَة أو التَّغَيُّر، بل هو قد حطم هذه العلاقة المَشَّائيَّة التي جعلت الزَّمان يدور في فلك الحَرَكَة ولا يبرحها، وأحل محلها تلك العلاقة الجديدية التي ربطت الزَّمان بالوُجود فإذا كان الزَّمان هو معقول الوُجود وكان التَّصَوُّر لا يمتنع من استثبات الوُجود الإلهي مستمرا قبل الحوادث ومعها وبعدها، فليس بد –فيما يرى أبو البَرَكَات– من أن يتصور الزَّمان في الوُجود الإلهي، لكن الزَّمان الذي يقصده أبو البَرَكَات هنا هو الزَّمان المعقول من هذه القبلية والبعدية في هذا الوُجود، لا الزَّمان المعقول من القبلية والبعدية في التَّغَيُّر أو في الحَرَكَة حتى يمكن أن تنشأ المشكلات التي اصطنع المَشَّاءون لها تفرقة بين أمرين هما في الحقيقة أمر واحد.

إن مشكلة الزَّمان بهذه الأبعاد التي عرضناها آنفا، سواء بالمقاييس الأرسطيَّة أو الأفلاطونيَّة المحدثة، مشكلة معقدة غاية التعقيد، وقد عرفنا ما يرد على هذه النَّظريات من نقض ومنع ورد، تكون معه هذه النَّظريات آخر الأمر موطن أخذ ورد، ومحل نزاع واختلاف، الأمر الذي لا تطمئن معه النَّفْس إلى أن هاهنا القول الفصل في مشكلة الزَّمان، والأمر-في نظريَّة فيلسوفنا- قد ينتهي بنا إلى نفس الحيرة والاضطراب الباديين في النَّظريات التي أسلفنا القول فيها، فلقد نذهب مع عضد الدِّين الإيجي في رأيه السالف، في أن الزَّمان لا يقدر الوُجود على إطلاقه، لأننا نعثر في هذا الوُجود المطلق على وجود ثابت دائم، كما نعثر فيه على وجود متغير صائر، فكيف يقدر الزَّمان هذا الوُجود؟ إنَّه إن كان زمان الثبات والدوام فهو لا يقدر الجانب المتغير الصائر، وإن كان زمان التَّغَيُّر والصيرورة فهو لا يقدر الجانب الثابت الدائم ومحال أن يكون الزَّمان ثابتا متغيرا في نفس الآن حتى ينطبق على هذا الوُجود بمفهوميه: الثابت والمتغير، ومِن ثَمَّ فإن نظريَّة فيلسوفنا وإن كانت أكثر صراحة ووضوحا واتساقا منطقيا، فإن هذا لا يعني أبدا أنها أصدق، أو أنها الحق في عينه وذاته، وحقيقة. إن التَّصَوُّر الذهني يصعب عليه أن يتخيل وجودا عاريا عن مدة أو زمان يساوقه، لأنه طالما يخامر الذِّهن معنى الاستمرار والاتصال ولو للحظة واحدة فهو -لا محالة- واقع في حبائل المدة والزَّمان، ومِن ثَمَّ كان أبو البَرَكَات بنظريته هذه -فعلا- يطبق منهجه الذي يعتمد فيه على معطيات القُوَّة الواهمة، لأنه لا يتصور أن يتعرى الوُجود الإلهي عن

المعقول الزَّماني اللازم لمعنى الوُجود الممتد المتصل.

وفيما أرى فإن نظريته هذه قد استطاعت أن تقضي على كثير من الصعوبات المنطِقِيَّة التي تقف في وجه النَّظريَّة المَشَّائيَّة، وأهم هذه الصعوبات: السرمد والزَّمان وهل هما في الحقيقة أمران متغايران أو هما مصطلحان يردان على معنى واحد؟

لكن هل يعني هذا أن نظريَّة أبي البَرَكَات تنبني على أساس منطقي ثابت لا يتزحزح، حين يعود إلى منطلقات القُوَّة الواهمة في تصوراتها وأفاعيلها؟ ليس بد هاهنا من أن نقرر أن نظريَّة فيلسوفنا في منطلقها الأساسي تصبح أمرًا مشكوكا فيه -وإلى حد بعيد-، بل محلا للنزاع والخلاف، فمن يدريني أن حكم الوهم هذا صادق في ذاته ومطابق للواقع ونفس الأمر؟! ولم لا يكون الوهم هنا إنما يقيس أمرًا على أمر لا سبيل إلى القياس أو الجمع بينهما؟! وإذا كان الوهم قد قضى عليه أن يكون محدودا بإطار الزَّمان والمكان فهل يعني ذلك أن هذين الإطارين لابد منهما لكل تصور أو كل إدراك؟!، وهل يعني ذلك أيضًا أن كل موجود لابد له من زمان ومكان؟! وإذا كان أبو البَرَكَات، لا يتردد في أن ينفي عن الوُجود الإلهي معنى المكانيَّة فلم تشبث هاهنا في إضافة الزَّمان لهذا الوُجود، بحكم الوهم، مع أنَّه هو هو نفس الحكم سواء في مشكلة الزَّمان أو المكان؟!

إن مشكلة الزَّمان -فيما يتعلق منها بالوُجود الإلهي- قد لعب فيها الوهم دورا بالغًا خطيرًا، لأنه الحجة الوحيدة في ميدان الإحساس بهذه المشكلة أو التعرف عليها، ومِن ثَمَّ كانت أحكامه -عند فيلسوفنا- هي

الأحكام الوحيدة الجديرة بالقبول والاعتقاد أيضًا، وقد لا يهمنا -فيما يتعلق بمشكلة المكان مثلا- أن يثبت الوهم اللا نهاية ثم يثبت الدليل النهاية، فهذا أمر قد لا يمس جانب العقيدة عند المرء. وفلاسفة الإسلام أنفسهم قد اختلفوا في هذا الأمر اختلافا وإن ذهب من النقيض إلى النقيض إلا أنَّه كان دائما داخل إطار العقيدة لا يخرج عنه ولا يصدمه، وإذا كان الإمام الغزالي قد رأى: «أنَّه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله»[1]، فإن الرازي يقول في ذات هذه المشكلة وهو بصدد تفسير قوله تعالى: «الحمد لله رب العالمين»: «ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وهي على ثلاثة أقسام: المتحيزات، والمفارقات، والصِّفات... واعلم أنَّه لم يقم دليل على أنَّه لا جِسْم إلَّا هذه الأقسام الثلاثة، وذلك لأنه ثبت بالدليل أنَّه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له، وثبت بالدليل على أنَّه تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم، بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم، ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسماوات والأرض والشمس والقمر»[2].

نعم إن الدفاع عن القدرة الإلهية اللا محدودة كان هو الهدف الذي يصبو إليه الرازي في نصه هذا، كما كان الدفاع عن محدودية العالم

(١) تهافت الفلاسفة: ص ١١٢ من تحقيق الدكتور سليمان دنيا.

(٢) الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج١ ص٤ (المطبعة الخيرية ١٣٠٧هـ).

وانحصاره هو الهدف الذي يصبو إليه الإمام الغزالي في نصه السالف، وكلا الأمرين مقبول ومرضي عنه فيما يتعلق بأمر العقيدة وجلالها وخطرها.

أمَّا مشكلة الزَّمان فإنها تمس -في نظريَّة أبي البَرَكَات- حدود العقيدة حين تصرح بأن الله تعالى له مدة وزمان، وبرغم أن الزَّمان الذي يعنيه أبو البَرَكَات هنا زمان متجرد كل التجرد من معاني الحَرَكَة والمكان، أو قل: معاني المادة على وجه الإطلاق، إلَّا أن فيلسوفنا بارتداده إلى حكم الوهم قد أضفى على زمانه هذا ظلالا كثيفة من شك وارتياب لا يمكن تخطيها أو تجاهلها، لو أردنا أن نعرف وجه الحق في هذا الجدال المليء بالنقائض والأضداد في مشكلة الزَّمان. إن نظريَّة أبي البَرَكَات وإن كانت بسيطة، متسقة الأجزاء، قريبة إلى النَّفْس، إلا أنها تفقد المبرر المنطقي لهذه البساطة وهذا الاتساق، ومِن ثَمَّ فهي ليست بأصدق من غيرها ولا أثبت، فالوهم وراءها -دائما- يشير إلى احتمال الخطأ فيها، ومن هنا نزعم أن مشكلة الزَّمان هذه ليست إلَّا إملاء الوهم فيما يتعلق بالجانب الإلهي الأقدس، ولعل فكرة الإمام الغزالي في أن الزَّمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلا، تصيب كبد الحقيقة في هذا الأمر، لأنني حين أقول: إن الله متقدم على العالم والزَّمان، فمعنى قولي هذا: أن الله تعالى كان ولا عالم معه، وليس معنى هذا إلَّا أن ثمة وجودا من ناحية وعدما من ناحية أخرى، أعني وجود ذات الباري وعدم وجود ذات العالم، فهاهنا معنيان فقط، وجود ذات وعدم ذات، ولا يلزم ضرورة أن ينشأ معنى ثالث هو التقدير بين المعنيين السالفين «وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير

شيء ثالث، وهو الزَّمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام»[١].

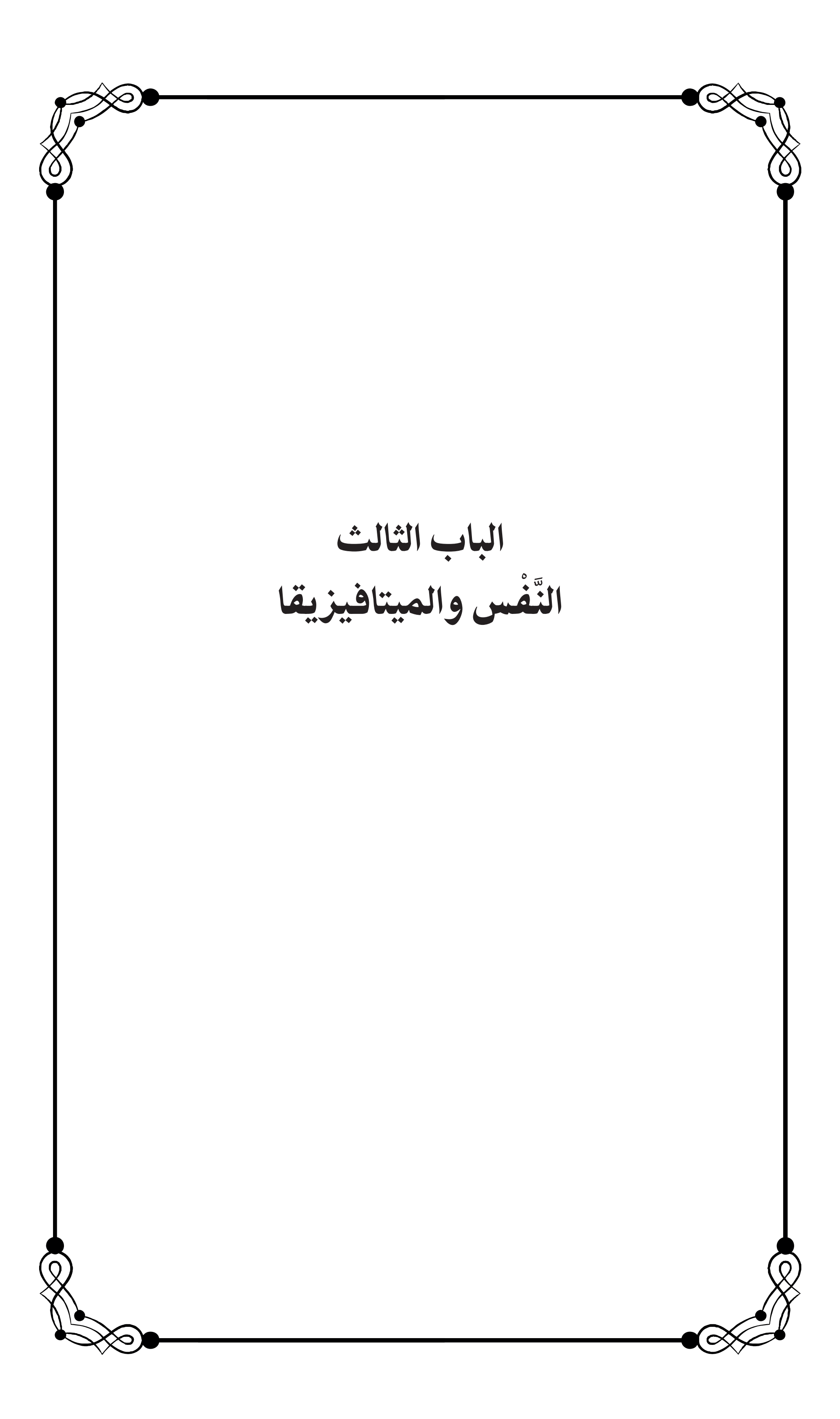
إن قُوَّة الوهم هنا هي التي توهمت الزَّمان وأنشأته إنشاء بين أمرين قد لا يكون بينهما -في نفس الأمر وحقيقته- تقدير ولا مقايسة، والزَّمان إنما حدث ووجد مع حدوث هذا العالم وبدايته، فعبث محض أن نطلبه ونتصوره بقياس أو إضافة في وجود سابق على هذا الوُجود الذي حدث فيه الزَّمان ووجد. نعم إن النَّفْس قد تطمئن ويقر قرارها مع مثل هذا التَّصَوُّر في مشكلة الزَّمان، فهاهنا -حقيقة- تكاد تختفي كل هذه المشكلات التي علقت بالنَّظريات السالفة، فثمة تختفي مشكلة السرمد والأزل، كما تختفي مشكلة تقدير الزَّمان لوجود واحد من الوُجودين المتخالفين بالذَّات والحقيقة، تلك المشكلة التي تعترض نظريَّة فيلسوفنا، كما تختفي أيضًا مشكلة الوهم مع ما تتأدى إليه من فقدان اليقين المنطقي في البنايات التَّصَوُّرية في هذه النَّظريَّة، ثم تتلاشى -تماما- مشكلة المشكلات في الزَّمان وأعني بها قدمه وأزليته سواء عند المَشَّائين أو عند أبي البَرَكَات فهنا الزَّمان له أول وله حد يمكن أن نتصور الزَّمان حادثا عنده وبادئا في وجوده وسيلانه منه، وفكرة الغزالي هذه هي فكرة الأديان السماوية تلك التي لا تريد للإنسان أن يتصور القدم والأزل إلَّا لذات واحدة واجبة الوُجود، وهي بهذا إنما تلقي في روحه تصورا مستأنسا لدى الذِّهن والنَّفْس والشعور، لا يخالطها معه حيرة ولا يغشاها غموض، وإذا شئنا أن نلخص موقفنا من كل هذه الأخلاط الفلسفيَّة التي عدونا في أثرها كثيرا فلنقل مع الشهرستاني

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١١١.

«والزَّمان والمكان توأمان تراكضا في رحم واحد، وارتضعا من ثدي واحد، ولوعي عليهما في مهد واحد، فاضرب الدهري بالجِسْمي، والجِسْمي بالدهري واطلب دين الله تعالى من الغالي والمقصر، وجلال الله تعالى فوق الأوهام والعقول، فضلا عن المكان والزَّمان. وحيثما اشتقت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الجائل في عرصات المطلوب، صار ما يرام وضوحه غامضا، وما يتمنى فيضه غائضا، وكلَّت الآلة، وضلت الحالة، وعاد العقل الإنساني عنده هباء، والحيلة استحالت عفاء، فلا وجه بعد هذه المعاني التي طلعت عليها شمس العظمة فطبختها في أمواج البحار، وسيحتها في أدراج الرياح، إلَّا الركون إلى الشرع الظاهر، والحنيفي الطاهر، فإنه يؤنس كل الأنس وليس يوحش كل الإيحاش ولو أنَّه لم يروِ كل الإرواء، ولم يعطش كل الإعطاش»[1].

* * *

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١١٧، ١١٨، تحقيق سمير مختار (القاهرة سنة ١٣٩٦هـ).



الباب الثالث
النَّفْس والميتافيزيقا





الفصل الأول
النفس

١ – مقدمة.

٢ – تعريف النفس بين المشائين وأبي البركات.

٣ – نظرية القوى النفسية عند المشائين.

٤ – أصول هذه النظرية بين المشائين وأبي البركات.

٥ – نقد النظرية عند أبي البركات.

٦ – رأي أبي البركات.

٧ – الإدراك بين المشائين وأبي البركات.

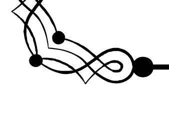
٨ – الإدراك البصري (كنموذج للإدراك الحسي) بين المشائين وأبي البركات.

٩ – الإدراك العقلي بين المشائين وأبي البركات.

١٠ – مدرك المحسوسات والمعقولات بين المشائين وأبي البركات.

١١ – قدم النفس وحدوثها.

١٢ – نظرية نقدية.



١-موضوع النَّفْس موضوع حير أرباب الفكر والنَّظر على إطلاقهم من فلاسفة وعلماء وصوفية ومتكلمين، ولعل انصراف العلم الحديث إلى دراسة الظواهر النَّفْسيَّة، والاقتصار عليها -بعد أن عز على رسائله اكتناه النَّفْس ومعرفة أسرارها- ما يشير من قريب أو بعيد إلى أن هذا الميدان من ميادين الفكر والتأمل والبحث، قد يظل -إلى الأبد- موصد الأبواب أمام العقل مهما تسامت تأملاته، وحسبنا هذا التُّراث الفكري الممتد عبر الأزمان والعصور، والذي حاول فيه العقل الإنساني أن يلج رحاب النَّفْس ويتقحم حماها، فكان أن دار حولها في افتراضات وتقديرات قد تكون من الحق في شيء وقد لا تكون حسبنا أن يتطاول هذا التُّراث ويتراكم وحقيقةُ النَّفْس، كما هي، حقيقة مجللة بالغموض ملفعة بالحيرة. وقد لا نعدو وجه الحق لو قلنا: إن معرفة النَّفْس- معرفة حقيقِيَّة- برغم تقدم العلم والإدراك البشريين، ما زالت كما كانت أيام سقراط وأفلاطون وأَرِسْطُو، إن لم تكن قد ازدادت بعدا عن الحقيقة ونفس الأمر. نعم ربما كان ذلك لأن النَّفْس سر من أسرار باريها ومنشئها، وحجة بالغة على خلقه وعباده، ودليل قائم -إلى أن تقوم الساعة- على محدودية هذا الإنسان وعجزه وكلاله تجاه معنى لا يرتاب لحظة في أنَّه يحمله بين جنبيه وفي ثنايا ذاته، فغريب حقا أن تكون النَّفْس المصدر الأول لكل ما يحصل عليه الإنسان من معارف وعلوم وإدراكات، ثم ما تكاد ترجع البصر نحو ذاتها حتى ينقلب إليها البصر خاسئا وهو حسير، وغريب أيضًا أن يكون منبع الوضوح والظهور والعرفان هو في ذاته غير واضح ولا ظاهر ولا معروف.

ومع ذلك فالعقل البشري دائما ذو طبيعة باحثة منقبة، فهو لا يكف عن الركض وراء المجهول حتى وإن أيقن أنَّه لا سبيل إلى الوصول إليه، فما من فيلسوف إلَّا وله وقفة -قد تطول وقد تقصر- إزاء مشكلة النَّفْس هذه، يتأملها ويدقق النَّظر فيها، ويحلل ويقارن، ثم يتركها وكأنها ما امتدت إليها -من قبل- يد باحث أو مفكر أو فيلسوف.

والفلسفة الإسلاميَّة ليست بدعا من سائر الفلسفات الأخرى التي درست هذه المشكلة وكانت لها إزاءها أقاويل ونظريات، ومع أن الفكر الأرسطي في هذه المشكلة أيضًا قد تخلل الفلسفة الإسلاميَّة وضرب فيها بجذور بعيدة الأغوار، إلَّا أننا سوف نلتقي بفيلسوفنا هنا ناقدا ومحللا، متجاوبا مع الفلسفة المَشَّائيَّة حينا ومتخالفا معها أحيانا أخرى، وذلك بغض النَّظر عما يكمن وراء هذا النقد من منطلقات منهجية قد تكون في ذاتها مقبولة وقد لا تكون.

٢-وأول ما نلتقي به عند فيلسوفنا هنا إنما هو تحديد النَّفْس أو محاولة تحديدها وتعريفها، وذلك لضرورة تمييز مفهوم النَّفْس كموضوع محدد القسمات والملامح قبل الانطلاق فيما يتعلق بهذا الموضوع أو يدور حوله من مباحث قد تتعلق بالجانب الفيزيقي -في موضوع النَّفْس- أحيانا، وبالجانب الميتافيزيقي فيه أحيانا أخرى.

وفي مجال تحديد النَّفْس يعرض فيلسوفنا التعريف المشهور عند المَشَّائين وهو التعريف الذي يحدد النَّفْس بأنها: «كمال أول لجِسْم طبيعي

آلي ذي حياة بالقُوَّة»(١). ومعنى هذا التعريف: أن الكمال هو ما يتم به النوع، سواء كان هذا التمام متعلقا بذات النوع وتحصله في نفسه متميزا مستقلا أو كان متعلقا بصفاته التي تأتي بعد تحققه نوعا متميزا، وبمعنى آخر، فإن الكمال يطلق على وجهين: كمال أول وكمال ثان:

فأما الكمال الأول فهو الذي يصير به النوع نوعا، وذلك مثل الشكل في الأشياء، كصورة الوردة أو الزهرة مثلا.

أمَّا الكمال الثاني فهو أمر يترتب على الكمال الأول ويتبعه، وذلك مثل ألوان الورود وروائحها، فهذه كمالات تتعلق بالنوع لكن لا من جهة تحققه في ذاته نوعا مستقلا، لأن النوع بما هو نوع لا يتوقف على مثل هذه الكمالات الثواني وإنَّما تحصل له هذه الكمالات بعد أن يحصل له الكمال الأول الذي هو المبدأ لهذه الأمور الطارئة ومِن ثَمَّ يمكن أن يقال على الكمال الأول: الكمال المنوع لأنه يُحصَّل النوع ويُقوّمه، بينما الكمال الثاني لا يقال له ذلك؛ لأنه لا يلحق النوع إلَّا عارضا وتاليا للكمال الأول. والنَّفْس من الكمالات الأول التي تعرض للأبدان فتكون فيها كونا أوليا لا كونا ثانيا، لأنها أصل في تحقق النوع نوعا في ذاته، وأصل في عروض الكمالات الثواني ولحوقها كعوارض لهذا النوع.

(١) أرسطو: كتاب النَّفْس ص٤٢ (ترجمة د. الأهواني القاهرة سنة١٩٦٢م) وعبد الرحمن بدوي: أرسطو ص٢٣٦ وابن سينا: الشِّفاءج١ ص٣٧٩ (ط طهران)، وأحوال النَّفْس ص٥٦ تحقيق الأهواني، والنجاة ج٢ ص٢٥٨، والرازي والطوسي: شرح الإشارات ج١ ص١٢٠-١٢١ (ط الخشاب) والإيجي: المواقف ج٧ ص١٧٣.

ولكن أي شيء هذا الذي تلحقه النَّفْس ككمال أولي؟ إنَّه الجِسْم، ولكن ليس على إطلاقه، لأن المَشَّائين يقيدونه بالطَّبِيعِي، فالنَّفْس كمال أول لجِسْم طبيعي، وأبو البَرَكَات يتوقف قليلا عند هذا القيد فيراه غير ذي موضوع، ذلك أن المَشَّائين يوردونه احترازا عن الجِسْم الصناعي كالسرير والكرسي مثلا[١]، فمثل هذه الأجسام الصناعيَّة لا تعرض لها النفوس كمالات أول على الإطلاق، لكن فيلسوفنا يرى أن هذا مخالف لإطلاق المَشَّائين ومواصفاتهم، في معنى الجِسْم، فقد نعلم أنهم يضعون الجِسْم الطَّبِيعِي في مقابلة الجِسْم التعليمي دائما، وهي مقابلة بين جِسْم موجود متحقق بالفعل وهو الجِسْم الطَّبِيعِي، وبين جِسْم موهوم مأخوذ في الاعتبار فقط وهو الجِسْم التعليمي. فهل هذا القيد عند المَشَّائين لإخراج الجِسْم التعليمي. وإذا كان الأمر كذلك فهل يحتاج في إخراج أمر متوهم غير موجود، لا يتصور فيه كمال أول، إلى قيد واحتراز؟ ثم إن الأجسام -فيما يرى أبو البَرَكَات- كلها طبيعيَّة، بمعنى أن الأجسام الصناعيَّة والأجسام غير الصناعيَّة مشتركة في أنها كلها أجسام طبيعيَّة، وعلى حد تعبيره: «ليس يوجد جِسْم خاليا من طبيعة حتى يكون بعض الأجسام طبيعيا وبعضها غير طبيعي»[٢]. فمثل هذا القيد -سواء أريد به إخراج الجِسْم التعليمي أو الجِسْم الصناعي- قيد لا فائدة منه، ويرى أبو البَرَكَات أن كلمة طبيعي هذه

(١) ابن سينا: الشِّفاء ج١ ص٢٨٠ (ط طهران)، وصدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة: المجلد الثاني ص١٩١.

(٢) المعتبر في الحِكمَة: ج٢ ص٣٠٠.

إنما وردت عند أَرِسْطُو قيدا للكمال لا للجِسْم، بمعنى أن ثمة كمالا طبيعيا وهو الكمال الذي لا يخضع لفعل الإنسان، أو هو الذي لا يكون أثرا عن فعله وعمله، مثل الألوان والأشكال النباتية، أو مثل القوى الموجودة في الحيوان أو الإنسان، وهذا في مقابل الكمال الصناعي وهو الكمال الذي يكون أثرا لصنعة الإنسان وأفاعيله مثل التشكيلات الصناعية وما إليها مما للإنسان فيه مدخل بعمل أو صنعة. وأَرِسْطُو إنما كان يقصد أن النَّفْس كمال طبيعي لا كمال صناعي، وهنا يجزم أبو البَرَكَات بأن ورود كلمة «طبيعي» في التعاريف المَشَّائيَّة قيدا للجِسْم إن هو إلَّا غلط في النقل عن أَرِسْطُو فيما يتعلق بهذا الأمر[١].

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فإن النَّفْس -فيما يرى المَشَّاءون- هي هذا الكمال الأول للجِسْم الطَّبِيعِي لا للجِسْم الصناعي، لكن قد يشترك مع الجِسْم الطَّبِيعِي هذا -في معناه- البسائط العنصرية كالنار والأرض والهواء والتراب، فمثل هذه الأجسام الطَّبِيعِية البسيطة لا نفوس لها وهنا يضيف المَشَّاءون كلمة «آلي» قيدا للجِسْم الطَّبِيعِي ليقتصر الأمر على الأجسام الطَّبِيعِية ذوات النفوس، ومعنى الآنية هنا: القوى المختلفة مثل التغذي والنمو، فإنهما آلتان للنفس بذاتها، كذلك الأعضاء المختلفة هي آلات للنفس أيضًا، وإن يكن بينها وبين التغذي والنمو فرق من حيث إنهما آلتان للنفس في ذاتها بغير واسطة، والأعضاء آلات للنفس بتوسط القوى النَّفْسيَّة بين النَّفْس في ذاتها وبين هذه الأعضاء المختلفة.

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة، انظر أيضًا: الرازي: المباحث المشرقِيَّة ج٢ ص٢٢٣.

والنَّفْس بهذا المعنى الكُلِّي اسم مشترك يطلق على النَّفْس النباتية والنَّفْس الحيوانيَّة، والنَّفْس الإنسانيَّة، ولكن الفروق التي تتخالف بها هذه النفوس هي -عند المَشَّائين- فروق ترجع في المقام الأول إلى معنى «المعرفة»، بمعنى أن النَّفْس النباتية هي التي تفعل في أبدانها بغير معرفة ولا إرادة، والنَّفْس الحيوانيَّة هي التي تفعل في أبدانها هذه الأفعال المختلفة -أو المتفننة- بمعرفة وإرادة، أمَّا النَّفْس الإنسانيَّة فهي التي تفعل هذه الأفعال بمعرفة وإرادة -كالنَّفْس الحيوانيَّة- ثم تزيد عليها معرفة المعاني الكُلِّية والقضايا العقليَّة، أو إن شئت: تزيد عليها التفكير أو النطق بمعناه العام.

وقد يكون الأمر على غير ذلك، فيما يرى فيلسوفنا، فالفرق الذي تنشأ عنه هذه المراتب المختلفة في معنى النَّفْس هو فرق في الشعور والإحساس بالأفاعيل التي تفعلها هذه النفوس، بمعنى أن النَّفْس النباتية تشعر بأفعالها شعورا ما، وتعرف مقاصدها التي تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما، وكذلك النَّفْس الحيوانيَّة والنَّفْس الإنسانيَّة مع اختلاف أو تفاوت في مراتب هذا الشعور أو الإحساس، فكل هذه النفوس إنما تشترك في أن لديها قدرا من الشعور بأفعالها، أو قدرا من الإحساس بها، إلَّا أن الفرق يكمن في معرفة هذا القدر من الشعور، أو الشعور بالشعور إن جاز مثل هذا التعبير، فالنَّفْس النباتية تشعر بحركاتها نحو جهات مختلفة محددة، وهذا أمر لا يتمارى فيه أبو البَرَكَات، لأنه لولا فرض الشعور والتمييز في عالم النبات لما أمكن أن نفسر اتِّجاه بعض النباتات في حركتا إلى أعلى واتِّجاه البعض الآخر منها إلى أسفل، وهو في ذات الوقت لا يتمارى أيضًا في

أن النبات فاقد للشعور بهذا الشعور، أو فاقد لمعرفة هذه المعرفة البسيطة التي يفعل حركاته على هدى منها، والأمر يختلف -كثيرا أو قليلا- بالنسبة للنفس الحيوانيَّة، فهي تشعر شعورا أكثر من شعور النبات، وتعرف معرفة أتم من معرفته، بمعنى أنها تشعر بشعورها وتعرف معرفتها، أمَّا النَّفْس الإنسانيَّة فهي الغاية في هذا الباب، لأن شعورها أكبر وأرقى من شعور النَّفْسين السالفتين، ومعرفتها أتم وأكمل من معرفتيهما.

وإذًا فليس الأمر -كما قد يتبادر من الفلسفة المَشَّائيَّة- أمر فقد الشعور أو حصوله، بل قُوَّة هذا الشعور أو ضعفه بين مرتبة نفسيَّة ومرتبة أخرى منها، ودرجة الاختلاف في القُوَّة أو الضعف كفيلة -عند فيلسوفنا- بأن تقيم الحواجز والحدود بين أنواع أو مراتب في عالم النَّفْس، متخالفة بالذَّات وبالجوهر، ومِن ثَمَّ ينص أبو البَرَكَات على: «أن الاختلاف بينها اختلاف بالجوهر والنوع، لا بالأشد والأضعف ويتبعه الاختلاف بينها بالقُوَّة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز، فالاسم لها مشترك لا محالة أعني للنفس النباتية والنَّفْس الحيوانيَّة والنَّفْس الإنسانيَّة، وسيريك النَّظر أن الاسم مشترك في النفوس الإنسانيَّة أيضًا، وفيه الاختلاف بالنوع والجوهر تختلف به نفوس أصناف الناس اختلافا أصليا بالجوهر إلى غير ذلك»[1].

وقد لا نرى أن هذا الاتِّجاه في فلسفة أبي البَرَكَات جديد عنده كل الجدة، بل قد يمكن أن نتوسم هاهنا تأثرا -من قريب أو بعيد- بفكرة

(١) المعتبر في الحِكمَة: ج٢ ص٣٠٣.

الشعور عند الشيخ الرئيس وهي وإن تكن فكرة قد اضطرب فيها ابن سينا اضطرابا واضحا إلَّا أننا نستبعد أن تكون لها ظلال قد انعكست على نظريَّة أبي البَرَكَات التي نحن بصددها. ولقد سُئل ابن سينا مرة من أحد تلاميذه: «هل تشعر الحيوانات الأخر، سوى الإنسان بذواتها؟ وما البرهان عليه إن كان ذلك» فأجاب: «يحتاج أن يفكر في هذا ولعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعورًا بأمر مشترك من الإظلال، أو لعلها لا تشعر إلَّا بما تحس وتتخيل، ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة. يجب أن يفكر في هذا»[(١)].

نعم، قد لا نتحقق هنا من رأي ابن سينا فيما يتعلق بالشعور في النَّفْس الحيوانيَّة فالأمر عنده قيد البحث ورهن التأمل، ولكن قد نتحقق من أن ابن سينا -متابعًا لأَرِسْطُو[(٢)]، ينفي معنى الشعور تماما في النَّفْس النباتية، وهو بهذا -فيما أعتقد ربما لفت نظر أبي البَرَكَات إلى الاستفادة من فكرة الشعور هذه وصياغتها- من جديد في أبعاد تشمل عالم النفوس كله من أدناه إلى أعلاه.

ومهما يكن من شيء، فإن فكرة الشعور هذه قد غدت عند أبي البَرَكَات محورا أساسيا سواء فيما يتعلق بالمراتب المختلفة أو الأنواع المتباينة للنفس، أو فيما يتعلق بتصور المعنى العام للنفس بما هي نفس، وفيلسوفنا

---

(١) الدكتور أحمد الأهواني: «الشعور» مقال في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ببغداد ص٢٢٣ (القاهرة ١٩٥٢م).

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٥٨.

-من هذا المنطلق- لا يرضى كثيرا عن التعريف المَشَّائي السالف لأنه يسلب عن ماهية النَّفْس -في بعض أحوالها- أخص خصائصها ألا وهو خصيصة الشعور، وذلك في محاولة لتعريف النَّفْس تعريفا جديدًا، أيضًا يذهب فيه إلى أن النَّفْس بحسب عمومها واشتراكها هي: «قُوَّة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما يصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات، بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها، ويحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه»[1].

ونلاحظ على هذا التعريف:

أوَّلًا: أنَّه يعبر عن النَّفْس بالقُوَّة وفي هذا نفي صريح لمعنى الجِسْميَّة عن النَّفْس، لأن الجِسْم ليس قُوَّة، بل هو ذو قُوَّة، والجِسْم لا يفعل بذاته، بل بالقُوَّة التي فيه فإذا كانت النَّفْس -في تعريف أبي البَرَكَات- قُوَّة، كانت فاعلة بذاتها، ومعنى ذلك أنها ليست جِسْما.

ثانيا: حلول النَّفْس في البدن، يمهد به أبو البَرَكَات للتفرقة التي سيقيمها فيما بعد بين النَّفْس بهذا التَّصَوُّر وبين ما يسميه المَشَّاءون عقولا مفارقة للأبدان والمواد، ولكن لا انسياقًا وراء الفكر المَشَّائي في هذه التفرقة، بل لمحاولة هدم هذه النَّظريَّة من أساسها، إذ ليس ثمة -فيما يرى- إلَّا النَّفْس فقط.

ثالثا: التعبير عن أفعال النَّفْس بأنها إلى جهات مختلفة إنما يفرق به ابو البَرَكَات بين معنى النَّفْس ومعنى الطبيعة، لأن هذه الأخيرة، وإن كانت قُوَّة

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: ج٢ ص٣٠٤.

ذات أفاعيل إلَّا أنها دائما في جهة واحدة وعلى سنن مطرد، وذلك لفقد التمييز في الطبيعة أو الشعور بفعلها.

رابعا: بروز معنى «الشعور» أو «المعرفة المميزة» في تعريف النَّفْس على عمومها مما يضع أيدينا على هذا الاتِّجاه الجديد الذي يطالعنا به أبو البَرَكَات في تصوره هذا، وهو لا يمل من تكراره والإشارة إليه كلما عنَّ له ذلك، فعنده: «أن القاصد التارك لجهة دون جهة، والفاعل في وقت دون وقت، يشعر ويعرف الفرق بين المقصود والمتروك من الجهتين، والمفعول فيه هذا دون هذا من الوقتين والحالتين الموقتتين فإن الأوقات من الزَّمان على ما سبق فيه الكلام متميزات بمتجددات الحوادث من الأحوال»[١].

وهذا التعريف العام لمعنى النَّفْس قد يتخصص بحيث يقتصر إطلاقه على مرتبة بعينها من مراتب النَّفْس، وذلك إذا ما أضيف إليه -فيما يتعلق بالنَّفْس النباتية-: «من غير إرادة ولا روية» و«مع إرادة وروية» فيما يتعلق بالنَّفْس الحيوانيَّة، أمَّا إذا كنا بصدد النَّفْس الإنسانيَّة فيضاف: «مع سعة المعرفة بمعرفة المعرفة والروية، حتى يفصل النطق، الذي هو تعريفها، لغيرها ما تريد مما تعرف»[٢].

على أن معرفة الإنسان بنفسه -فيما يرى أبو البَرَكَات متابعا فيه ابن سينا-[٣] لا تدخل ضمن هذا الحد، إنها معرفة لا يدل عليها بحد ولا

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق: ص٣٠٥.

(٣) الشِّفاء: ج١ ص٣٦٣ (ط طهران)، والإشارات بشرحي الرازي والطوسي: =

بتعريف، بل هي معرفة مباشرة عيانيَّة ومعرفة الإنسان بنفسه تسبق كل ما يعرفه الإنسان من معارف وأشياء أخرى، بل يعرف إنسان نفسه حتى وإن فقد كل مسموع وكل مرئي، وهو لا يكاد يغفل عن هذه المعرفة أبدا، فما من حديث -من أحاديثه- عن ذاته وأفعاله إلَّا ونعثر فيه على ما يشبه الإقرار بوجود النَّفْس، وكما يؤكد أبو البَرَكَات، كما نطقت التاء المضمومة في اللُّغة العربِيَّة نشأ إحساس بالنَّفْس وشعور ومعرفة بها. وقد مر بنا أن الإدراكات البديهية لدى النَّفْس -في فلسفة أبي البَرَكَات- هي الإدراكات الثلاثة وأعني بها إدراك النفس لذاتها وللوجود وللزمان فهذه التصورات الثلاثة تمثل أمام النفس مثولا مباشرا دون توسط شئ آخر بينها وبين أي من هذه التصورات. وأمر واضح أن أشد هذه التَّصَوُّرات حضورا لدى النَّفْس إنما هو تصور النَّفْس ذاتها وشعورها بها، ومع أن هذا التَّصَوُّر قد يكون من قبل المعرفة البسيطة التي لا تكتنه بها ماهية ولا حقيقة إلَّا أنَّه أشد وضوحا وتمييزا وأكثر تحققًا وتثبتا من أية معرفة أخرى تردد بين جنبات المرء، يقول أبو البَرَكَات: «فإنك لو فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات، لقد كان شعوره بنفسه موجودا وعنده حاضرًا لا يغيب عنه، وفي كل فعل يفعله الإنسان يشعر بنفسه معه».[1]

٣-إذا ما انتقلنا من تعريف النَّفْس وتحديد مراتبها وأنواعها، إلى بحث الوظائف النَّفْسيَّة المختلفة التي نجدها في النبات

= ج١ ص١٢١ وما بعدها.

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٢ ص٣٠٦.

والحيوان والإنسان فإننا بهذا نصل إلى نقطة خلاف لا لقاء معها بين أبي البَرَكَات والفلاسفة المَشَّائين.

وإذا ما انتقلنا إلى الفلسفة المَشَّائيَّة في هذا الصدد وجدناها تطالعنا بعديد من التقسيمات والتحديدات للقوى والوظائف النَّفْسيَّة في مختلف مراتبها وحدودها فمثلا: هناك قسمة تصنف الوظائف النَّفْسيَّة إلى:

-وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات وذلك كالتغذي والنمو والتوليد.

-ووظائف تشترك فيها النَّفْس الحيوانيَّة مع النَّفْس الإنسانيَّة ولاحظ فيها للنفس النباتية من قريب أو بعيد، وذلك مثل: الإحساس والتخيل والحَرَكَة بالإرادة.

-ثم وظائف تنفرد بها النَّفْس الإنسانيَّة وحدها وهي: الوظائف العقليَّة[١].

وثَمَّةَ قسمة أخرى تجعل للنفس الحيوانيَّة قوتين: قُوَّة مُحَرِّكَة.. وقُوَّة مدركة. فالقُوَّة المُحَرِكَة تتِمُّ على صورتين:

-صوة يكون فيها التَّحريكُ على هيئةٍ باعثةٍ ذاتِ نُزوعٍ واندفاعٍ نحو شيء ما. وهنا نلتقي بالقُوَّة الشهوية والقُوَّة الغَضَبِيَّة.

-وصورة يكون فيها التحريك على هيئة قُوَّة تنبعث في الأعضاء فتفعل الحَرَكَة وتحدثها وهي القُوَّة التي تُسَمَّى: القُوَّة الإجماعيَّة[٢].

أمَّا القُوَّة المدركة فهي أيضًا ذات نهجين:

(١) ابن سينا: أحوال النَّفْس ص٥٧، وأيضا ص٢٧ من مُقَدِّمة الدكتور الأهواني لهذا الكتاب.

(٢) عثمان نجاتي: الإدراك الحِسِّي عند ابن سينا ص٣٣-٣٤.

-نهج يكون فيه الإدراك في صورة خارجية، وأدوات هذا الإدراك هي الحواس الخمس الظاهرة التي هي: السمع، البصر، الذوق، الشم، اللمس.

-ونهج يتم فيه الإدراك عبر قوى أو آلات مركوزة في باطن الإنسان وداخله، وهي الحواس الباطنة.. وقد نعلم أن أَرِسْطُو لم يعرف من الحواس الباطنة هذه إلَّا قوى ثلاثا: الحِسُّ المشترك -التخيل- الذاكرة[١].

-أمَّا ابن سينا فإن هذا التصنيف يربو في فلسفته- ليصل إلى خمس قوى باطنيَّة، وذلك حين يعيد ترتيب هذه القوى من جديد بحيث يشمل القوى التَّالية: الحِسُّ المشتَرَك- الخيال أو الصورة - التخيل أو التفكير - الوهم - الحافظة الذاكرة[٢].

وقد يقتضينا البحث هنا أن نقف على معاني هذه القوى في الفلسفة المَشَّائيَّة أولا وقبل أن ندخل مع فيلسوفنا في محاوراته ومجادلاته للمشائية في هذا المقام.

(أ) أمَّا الحِسُّ المشترك:

فهو حِسٌّ باطن تلتقي فيه كل الإحساسات التي يتم إدراكها عبر الحواس الظاهرة مهما بلغت كثرتها ومهما تعددت أنواعها، ومِن ثَمَّ فقد تغدو هذه القُوَّة أو هذا الحس كالمركز لبقِيَّة الحواس الأخرى، لأنها تقبل

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٦١.

(٢) ابن سينا: الشِّفاء ج١ ص٢٩١ (ط طهران)، والنجاة ج٢ ص٢٦٥، أحوال النَّفْس ص٦١-٦٢، وأيضًا: A. M. Goichon: Vocabulaire Compare d'Aristote et d'Ibn sina. P. 40.

صور المحسوسات الآتية إليها من أدوات الحِسِّ الظاهر، وهي بهذا إنما تنشب علائقها بالقُوَّة المصورة والقُوَّة الواهمة، لأن أولى هاتين القوتين تحفظ هذه الصوة الحِسِّيَّة أو تختزنها بعد أن يتم ورود هذه الصُّوَر عبر الحس المشترك، فهذه الصُّوَر لا ترحل إلى القُوَّة المصورة لتختزن فيها إلَّا بعد أن تكون قد حصلت هناك في الحِسِّ المشترك من قبل، كذلك حين نعرف أن وظيفة القُوَّة الواهمة هي إدراك المعاني الجزئية، نعلم في ذات الوقت أنها -لا محالة- تتعامل مع هذه الصُّوَر الحِسِّيَّة التي حصلت آنفا في الحِسِّ المشترك. وكذلك يترك الحِسّ المشترك بصماته على كل من القوتين الأخريين. أعني الحافظة الذاكرة، والمتخيلة، لأن الأولى منهما إنما تحفظ المعاني الجزئية التي استخلصها الوهم من الصُّوَر المحسوسة المنبثقة في الحِسِّ المشترك، أمَّا القُوَّة الثانية التي هي التخيل أو المتخيلة فإنها إنما تجمع أو تفرق بين الصُّوَر المحسوسة والمعاني الجزئية، وكلا هذين الأمرين مما له أوثق الصلات بقُوَّة الحِسِّ المشترك. وهكذا يكون الحِسُّ المشترك بمثابة القلب أو المركز في عالم الحواس الباطنة من حواس النَّفْس، يقول ابن سينا في وصف هذه القُوَّة: «أليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما؟! والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرًا؟! كله على سبيل المَشَّاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكر، وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط، فقد بقي في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أوَّلًا، واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر، فعندك قُوَّة قبل البصر، إليها يؤدي البصر كالمَشَّاهدة وعندما تجتمع

المحسوسات فتدركها.... فهي المسماة بالحِسِّ المشترك وبنطاسيا»[١].

وبهذا التَّحليل الدقيق يكاد ابن سينا يضع أيدينا على قُوَّة الحِسِّ المشترك، ذلك أنني حين أبصر الخط المستقيم المصنوع من قطر هاطل متتابع، لا أكاد أشك في أنَّه فعلا خط مستقيم، لكنني في ذات الوقت حين أرصد واقع الأمر، لا أشك لحظة في أن الموجود أمام ناظري إنما هو نقطة وراء نقطة وليس خطا مائيا سائلا، فمن أين جاءتني صورة هذا الخط السائل؟ وتعليل ذلك -فيما يرى ابن سينا- أنني حين أبصر هذه النقطة في مكان بعينه، فإن هذه الصورة ترتسم في قُوَّة ما من قواي الحِسِّيَّة الباطنيَّة، ثم تحصل في نفس القُوَّة الصورة الثانية لنزول هذه النقطة ووجودها في مكان تال للمكان الأول، وذلك قبل أن تزول عن هذه القُوَّة الصورة الأولى، فإذا ما ارتسمت في هذه القُوَّة صور الانتقالات المتلاحقة للنقطة، أحست بهذا الخيط المائي المستقيم وكأنه ممتد في الهواء.

وللحس المشترك -كما يرى أَرِسْطُو- وظائف ثلاث:

أولها: إدراك المحسوسات المشتركة الآتية عن طريق الحواس الخارجية بملابساتها وأحوالها، وبما بينها من علائق الشكل والعدد والمقدار والحَرَكَة والسُّكون.

ثانيها: إدراك الإدراك، أو قل: الشعور، فلولا الحِسُّ المشترك لما أمكن أن يثبت الإنسان نفسه في حالة رؤية وسماع أنَّه راء وسامع، فالحواس لا تعطيني هذا الشعور، لأنها لا تدرك ذواتها، أو لا تنعكس على

(١) الإشارات والتنبيهات بشرحي الرازي والطوسي: جـ١ ص١٤٢ وما بعدها.

أنفسها، وذلك لأن أفعال الحواس غير موضوعاتها، أعني أن العين مثلا تبصر موضوعها الذي هو اللون، لكنها لا تبصر فعلها الذي هو الرؤية، لأن الرؤية ليست ذات لون حتى تدركها العين، فلابد إذًا من انتهاء الحواس كلها إلى نقطة التقاء مشتركة ينبعث منها إحساس بأنني أسمع وأرى وأشم وأتذوق وألمس، أو -في كلمة واحدة- ينبعث منها الشعور عامة.

أمَّا ثالثة هذه الوظائف فهي التمييز بين أنواع المحسوسات من حيث هي أجناس مختلفة الحقائق والماهيات، فمثلا: التمييز بين لون أخضر ولون أبيض مرده إلى حاسة الإبصار ذاتها لأن كل حاسة ظاهرة -حسبما يرى أَرِسْطُو- هي في دائرتها الخاصة قُوَّة حاكمة مميزة، أمَّا التمييز بين أن هذا الصنف من المحسوسات هو من قبيل اللون وذلك من قبيل الصوت، والآخر من قبيل الذوق أو الشم أو اللمس، فهذا هو ما يقوم به الحِسّ المشترك[(١)].

وقد نعلم هنا أن أفلاطون ينحاز بوظيفة التمييز هذه بين المحسوسات المشتركة إلى جانب العقل لا إلى جانب القوى النَّفْسيَّة الحسيَّة، وأن ابن سينا -متابعا أستاذه أَرِسْطُو- لا يرتضي رأي أفلاطون في هذا المقام جريا وراء المبدأ المَشَّائي في التفرقة بين العقل والنَّفْس، من حيث إن العقل

(١) أرسطو: كتاب النَّفْس ص٩٣ وما بعدها (منن التجمة العربية) وأيضا: عثمان نجاتي: الإدراك الحِسِّيُّ عند ابن سينا ص١٦٥.

مدرك للكليات فقط، أمَّا إدراك الجزيئات الحسيَّة فهو وقف على القوى الحسيَّة للنفس سواء كانت قُوَّة ظاهرة أو قُوَّة باطنة[١].

وإذًا فالحس المشترك في الفلسفة الأرسطيَّة هو القُوَّة التي تتيح لنا أن نتعرف على الأشياء ونحكم بأن هذا هو كذلك أو ليس كذلك: «فلولا أن فينا قُوَّة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها بأسرها، لما أمكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجابا ولا سلبا، مثل أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون أو ليس هذا الملون، فإن القاضي الحاكم بالنسبة، لابد أن يحضره الخصمان أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإيقاع أحد طرفيها، وليس شيء من القُوَّة الظاهرة (الحواس الخارجية) كذلك، فلابد من قُوَّة باطنة»[٢].

ولكن هل لهذه القُوَّة مكان محدد في باطن الإنسان؟ والإجابة عن هذا التَّساؤل -فيما يتعلق بأَرِسْطُو- غامضة إلى حد بعيد، فبعض الباحثين يذهب إلى أن أَرِسْطُو يحدد عضو «القلب» في الإنسان مكانا للحس المشترك، لأن القلب هو مصدر الحرارة المنبعثة مع الدم المدفوق في سائر أنحاء الجِسْم، لأن الحرارة شرط أساسي في كل عملية إحساس تقوم بها النَّفْس، فمن ثم كان عضو «القلب» أقرب إلى أن يكون هو المكان

(١) ابن سينا: الشِّفاء جـ ١ ص٣٣٢.

(٢) الشريف الجرجانيك شرح المواقف جـ ٧ ص٢٠٥ وأيضا الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٥٢ (ط د. دنيا).

للحس المشترك[١]. وبعض آخر يرى أن الحس المشترك عند أَرِسْطُو ليس حسا خاصا له عضو خاص، وإنَّما هو طبيعة مشتركة بين مجموعة الحواس الظاهرة، بمعنى أن ثمة قُوَّة واحدة حاسة، لها وظائف إحساسيَّة مختلفة تقوم بها عبر آلات أو قنوات خمس هي الحواس الخمس الظاهرة، فإذا تأملنا مصدر هذه الوظائف المختلفة كان لنا من هذا التأمل تلك القُوَّة الجامعة التي أسماها بالحس المشترك. وأَرِسْطُو حين يتحدث عن عضو «القلب» في هذا الصدد فإنما يقصد أنَّه عضو النَّفْس الحاسة أو مركزها باعتبار عام[٢]. أمَّا فيما يرى ابن سينا فالأمر لديه جد واضح ومحدود، ذلك أن الحس المشترك قُوَّة باطنة حسيَّة ذات وجود فعلى، ومكانها العضو الأمامي أو التجويف الأمامي من المخ عند الإنسان، وفي هذا المعنى يقول الشيخ الرئيس: «فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانيَّة: قُوَّة فنطاسيا، وهو الحس المشترك، وهي قُوَّة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصُّوَر المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية إليه»[٣].

(ب) الخيال أو المصورة:

أمَّا هذه القُوَّة فهي: «قُوَّة مرتبة أيضًا في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس،

(١) يوسف كم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٦١.

(٢) عثمان نجاتي: الإدراك الحِسِّي عند ابن سينا، ص١٥٨، وأيضا: عبد الكريم العثمانيك الدراسات النَّفْسيَّة عند المسلمين والغزالي بوجه خاص: ص٢٧٩ (القاهرة) ١٩٦٣.

(٣) الشِّفاء جـ ص٢٩٠ (ط طهران)، وأيضا: أحوال النَّفْس ص٦١.

وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات»[١]. وأمر واضح هنا أن هذه القُوَّة إنما يقتصر دورها في عملية الإدراك على مجرد حفظ صور المحسوسات التي يدركها الحس المشترك وذلك بعد أن تغيب عن هذه الصُّوَر حواملها المادية، فالمحسوسات حين تمثل أمام الحواس فإن صورها تنطبع في هذه الحواس، وفي ذات الوقت ينطبع مثل تلك الصُّوَر في الحس المشترك، وفي الخيال، فالخيال هنا أشبه بخزانة يختزن فيها الحس المشترك صوره المحسوسة، وحين يغيب الحامل المادي لصورة محسوسة، تغيب معه تلك الصورة عن الحواس الظاهرة، لكنها تبقى موجودة في القُوَّة الخيالية أو المصورة، وذلك ليرجع إليها الحس المشترك بين فينة وأخرى يطالع منها ما يشاء ليتمثله أو يتصوره، كما إذا تمثل صورة شخص غائب أو شيء غائب مثلا، فإذا ما نقل الحس المشترك عن مطالعة هذه الصُّوَر بقيت غير مشعور بها في القُوَّة الخيالية، ومعنى ذلك أن قُوَّة الخيال هذه ليست بذات أثر إيجابي في عملية الإدراك فمثل هذا الأثر إنما هو خاصة الحس المشترك مع الحواس، أمَّا المصورة فوظيفتها وظيفة سلبية هي حفظ الصُّوَر للحس المشترك، ليضيف منها ما يشاء إلى إحساساته الحاضرة الوقتية، وليتسنى له الحكم بعد مقارنة ومقايسة بين هذه الصُّوَر المختزنة وبين إحساساته الجاهزة أمامه في عملية الإدراك الحسي.

وابن سينا حريص كل الحرص على أن يفرق بين القُوَّة الخيالية هذه والحس المشترك، بأن القُوَّة القابلة للشكل ليست لها قُوَّة قبول

(١) ابن سينا: أحوال النَّفْس ص٦٢، وأيضا: النجاة جـ ٢ – ٢٦٦.

الحفظ، ومِن ثَمَّ كان لحفظ الشكل قُوَّة تخالف قُوَّة قبوله وإدراكه، وإذًا فليس بد من وجود قوتين: قُوَّة تدرك وهي الحس المشترك، وقُوَّة تحفظ وهي الخيال أو المصورة[١].

(جـ) القُوَّة المتخيلة أو المفكرة:

ومكان هذه القُوَّة -حسبما يرى الشيخ الرئيس- التجويف الأوسط من الدماغ البشري، ووظيفتها أنها تجول دائما في مخزونات الصُّوَر الحسيَّة المحفوظة في القُوَّة السالفة، أعني: قُوَّة الخيال أو المصورة، كما تجول -كذلك- في مخزونات الصُّوَر المعنوية التي تختزنها القُوَّة الحافظة، فتركب بعضا من هذه الصُّوَر إلى بعض، كما تفصل بعضا عن بعض، وهي بهذا ذات مقدرة خاصة على أن تستعيد الصُّوَر المحسوسة والمعاني الجزئية التي يدركها الوهم ويختزنها في القُوَّة الحافظة، ولعل دور هذه القُوَّة لا يتجاوز معنى التحريك إلى معنى الإدراك الفعلي للصور أو المعاني، يقول الغزالي عن هذه القُوَّة: «وشأنها أن تركب الصُّوَر المحسوسة بعضها مع بعض، وتركب المعاني على الصُّوَر، وهي في التجويف الأوسط، بين حافظ الصُّوَر وحافظ المعاني ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرسا يطير، وشخصا رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس، إلى غير ذلك من التركيبات، وإن لم يشاهد مثل ذلك والأولى أن تلحق هذه القُوَّة بالقوى المحركة لا بالقوى المدركة»[٢].

---

(١) الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات جـ١ ص١٤٨.

(٢) تهافت الفلاسفة: ص٢٥٣.

بيد أن هذه القُوَّة تارة يستعملها العقل في تركيب الصُّوَر أو تفريقها، وتارة يستخدمها الوهم في ذلك أيضًا، وهي بالاعتبار الأول تُسَمَّى: قُوَّة مفكرة، أمَّا بالاعتبار الثاني فتسمى: قُوَّة متخيلة.

(د) القُوَّة الواهمة:

أمَّا هذه القُوَّة فخصيصتها انتزاع المعاني الجزئية الغير المحسوسة، الكائنة في محسوسات جزئية، ثم إدراك هذه المعاني إدراكا جزئيا أيضًا، أي من حيث هو معنى متعلق بالمحسوسات ومرتبط بها. وإذا كان الحس المشترك إنما يدرك الصُّوَر المحسوسة في حواملها المادية فإن الوهم يدرك المعاني التي لا يتوقف إدراكها على وجودها في موادها وأجسامها، وإن كان يعرض لهذه المعاني أن تكون في جِسْم. ومثل ذلك مثل إدراك معنى العداوة أو المحبة، فالشاة حين تدرك الذئب فإنما تدرك منه شكلا ولونا وهيئة، وكل ذلك لا يكون إلَّا في جِسْم أو خلال مادة جِسْميَّة، كذلك يدرك الحمل الصغير شكل أمه ولونها وهيئتها، لكن ثمة معنى مدركا زائدا على معنى الشكل واللون والهيئة، هو هذا المعنى الجزئي الذي يترتب عليه أن تهرب الشاة من الذئب، ويعدو الحمل خلف أمه. وهذا المعنى الجزئي الذي هو الحب أو النفور ليس من ضرورته أن يبقى في جِسْم أو مادة، مثل ما يبقى فيها اللون والشكل، لكن قد يعرض له أن يكون مرتبطا بلون وشكل أو مرتبطا بجِسْم، ولعل هذا ما يعنيه الشيخ الرئيس حين يقول: «وها هنا قُوَّة أخرى في الباطن تدرك في الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس، مثل القُوَّة التي في الشاة التي تدرك من الذئب معنى لا يدركه

الحس ولا يؤديه الحس، فإن الحس ليس يؤدي إلَّا الشكل واللون، فأما أن هذا ضار أو عدو أو منفور منه فتدركها قُوَّة أخرى، وتسمى: وهما»[(١)].

ولكن كيف يستنبط الوهم معنى العداوة أو المحبة؟ أو كيف ينفذ إلى معنى الضار والنافع، وربما لم يكن له من قبل علم أو معرفة بهذا المعنى؟. وبعبارة أخرى: لو فرضنا أن شاة لم تر الذئب من قبل، ثم لمحته مرة فإنها تهرب منه إدراكا منها للمعنى الضار في هذا الذئب، فكيف عرف الوهم أن في إهاب هذا الشكل المعين ضررًا يجب الهروب منه؟ يرى ابن سينا أن ثمة إلهامات وغرائز تكمن وراء الوهم، وعلى هدي من هذه الإلهامات يعرف الوهم المعنى الضار والمعنى النافع، وهذه الإلهامات إنما تفاض على النَّفْس فيضا من العالم العلوي، فثمة اتصال دائم بين النفوس ومباديها وفيض مستمر لا ينقطع من هذه الإلهامات، وحتى الحيوانات -فيما يرى الشيخ الرئيس- لها إلهامات غريزية خاصة تتوهم على أساسها النافع من الضار، وهنا يقول ابن سينا: «وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية، والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس (الحيوانيَّة مطلقًا) ومبادئها، هي دائمة لا تنقطع.... فإن الأمور كلها من هناك، وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع، فيكون الذئب تحذره كل شاة وإن لم تره قط، ولا أصابتها منه نكبة، وتحذر

(١) ابن سينا: طبيعيات عيون الحِكمَة ص٢٨ (ضمن مجموعة تسع رسائل في الحِكمَة والطبيعيات)، وأحوال النَّفْس: ص٦٢ والنجاة: جـ ٢ ص٢٦٦. وأضا: الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٥٣.

الأسد حيوانات كثيرة، وجوارح الطير يحذرها سائر الطير»[١].

(هـ) الحافظة الذاكرة:

ونصل إلى القُوَّة الحيوانيَّة الأخيرة، وأعني بها: القُوَّة الحافظة الذاكرة، وهي قُوَّة تحفظ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم، وهي تشبه إلى حد بعيد القُوَّة المصورة، في أن هذه تحفظ الصُّوَر المحسوسة للحس المشترك، والحافظة تحفظ المعاني الجزئية للوهم، ونسبة القُوَّة الحافظة إلى المعاني الجزئية كنسبة القُوَّة المصورة إلى الصُّوَر المحسوسة، ومكان هذه القُوَّة التجويف المؤخر من الدماغ.

ولكن هل هي قُوَّة واحدة حافظة وذاكرة أو أنهما قوتان؟

هنا يضطرب ابن سينا اضطرابا واضحا، وإن كان يصرح أحيانا بأنها قُوَّة واحدة ذات وظيفتين. وظيفة الحفظ، ووظيفة التذكر أو الاستعادة[٢]، بيد أنَّه قد سلف لنا أن ابن سينا حين فرق بين المصورة والحس المشترك كان عماد التفرقة عنده أن القُوَّة الواحدة أمر بسيط، ومِن ثَمَّ فهي لا تقبل الشكل ثم تحفظه في نفس الآن، لأن قبول الشكل وحفظه أمران متغايران، والقُوَّة الواحدة البسيطة لا يصدر عنها فعلان ذوا جهتين متغايرتين، فكيف كانت القُوَّة الحافظة هنا هي هي بذاتها القُوَّة المتذكرة المستعيدة مع أن الحفظ والاسترجاع ليسا أمرًا واحدا، وإنَّما هما أمران متخالفان، فلم كانت القُوَّة البسيطة هناك لا يصدر عنها فعلان

(١) الشِّفاء: جـ ١ ص٣٣٩.

(٢) ابن سينا: المصدر السابق ص٢٥٣.

متغايران، ثم كانت هنا يصدر عنها هذان الفعلان المتخالفان؟!

ومهما يكن من أمر هذا التضارب عند الشيخ الرئيس، فإن هذه هي نظريَّة القوى النَّفْسيَّة التي اخترعها أَرِسْطُو اختراعا، وهي تدور حول: الحس المشترك الذي يدرك الصُّوَر المحسوسة وله قُوَّة تحفظ له هذه الصُّوَر هي القُوَّة: المصورة، والوهم الذي يدرك المعاني الجزئية، وله قُوَّة تحفظ له هذه المعاني وهي القُوَّة: الحافظة، أمَّا القُوَّة المتخيلة أو المفكرة فهي التي تسكن العالمين: عالم الصُّوَر المحسوسة، وعالم المعاني الجزئية، أو قل: هي المواطنة في خزائن الحس المشترك، وخزائن الوهم، تأخذ من هنا لتضيف إلى هناك، كما قد تزاوج بين صورتين حسيتين، أو بين معنيين جزئيين، أو بين صورة حسيَّة ومعنى جزئي سواء كانت هذه الصورة المتخيلة على منوال ما تراه النَّفْس في واقع الأمر، أو كانت لا تمت إلى هذا الواقع بأدنى صلة أو سبب.

٤-وقد نتساءل: لماذا اشتط المَشَّاءون في تعديد هذه القوى وتنوعها إلى هذا الحد الذي قد لا نجد معه مبررا عقليا لأن تتخصص قُوَّة للإدراك في مجال معين، ثم تتخصص قُوَّة أخرى لحفظ المدركات التي انبثقت عن القُوَّة الأولى؟!

إن الفلسفة المَشَّائيَّة في هذا المقام تبني موقفها على مسلمة لا تقبل نزاعا فيما يرون، وهي مسلمة وإن تكن ذات صبغة ميتافيزيقِيَّة محضة إلَّا أنها انعكست هنا -في هذا المجال- بكلِّ ظلالها وأبعادها، فالنَّفْس -عندهم- لا تصل بذاتها إلى مدركاتها، بل لابد لها من قُوَّة وآلات تقوم

بدور الوسائط بين النَّفْس وبين مدركاتها. لماذا؟ لأن النَّفْس قُوَّة بسيطة وواحدة الذَّات، بينما أفعالها الظاهرة والباطنة تتجاوز هذه الوحدة البسيطة إلى كثرة وتعدد بالغين، وهنا يظهر المبدأ الميتافيزيقي الأرسطي القائل: «إن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد» ويستعلن من جديد في مشكلة وحدة النَّفْس وكثرة أفعالها، فإذا كانت هوية النَّفْس أمرًا واحدا غير مُتعَدِّد ولا منقسم فكيف نفسر ما يصدر عن هذه القُوَّة من أفعال ربما بلغت من كثرتها وتعددها حد التضاد أو التضارب، أليس الغضب قُوَّة ينتج عنها فعل يضاد الفعل الذي تنتجه القُوَّة الشهوانيَّة؟! ثم إن النَّفْس لو كانت هي المبدأ المباشر لهذه الأفاعيل، فإنها حين تنشغل بفعل بعينه من هذه الأفعال فكيف نفسر صدور الفعل أو الأفعال الأخرى في ذات الوقت؟! ليس بد إذًا من تفسير العلاقة بين النَّفْس وأفاعيلها التي تصدر عنها كثرة مُتعَدِّدة –بل ومتضادة أحيانا– تفسيا لا يصدم الأصول الميتافيزيقِيَّة في فلسفة أَرِسْطُو.

من هذا المنطلق نشأت نظريَّة القوى النَّفْسيَّة للتغلب على هذه الصعوبة التي واجهت أمر العلاقة بين النَّفْس وما يصدر عنها من أفعال، ولتنشئ في ذات الوقت علاقة جديدة ترتبط فيها النَّفْس البسيطة بالقوى والأفعال ارتباط السببية والمسببية، بمعنى أن هذه العلاقة تشبه علاقة الأثر المتبادل بين المبدأ والأفعال، والنَّفْس عبر هذه العلاقة قد تنفعل أو تتأثر بقواها، والعكس صحيح، أي قد تنتقل انفعالات النَّفْس إلى هذه القوى فتتأثر أو تنفعل بها، مثلا: حين تتعلق القُوَّة الحساسة –أو الشهوية أو الغَضَبِيَّة– بمتعلقاتها الخارجية، فإن هذا لا يحدث إلَّا ريثما تنعكس

آثاره على النَّفْس، وسرعان ما تهتز النَّفْس أو تشتهي أو تغضب، ونفس هذه الانفعالات قد تنعكس على القوى آتية من عالم النَّفْس وملكوتها، أو كما يعبر ابن سينا في إشارة بديعة يقول فيها: «انظر: إنك إذا استشعرت جانب الله، وفكرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك!!»[١].

وحين نرجع إلى فيلسوفنا أبي البَرَكَات نجده يعرض هذه النَّظريَّة المَشَّائيَّة في تركيز وتلخيص شديدين ثم يعقب عليها فيقول: «ولنا أن نكثر هذه الأفعال إلى حد ينيف على هذا التصنيف، وأن نختصره ونحصره فيما هو أقل عددا من هذه الأصناف، لكنا أوردناه كما أورد حتى يعتبر ما قيل فيه بنسبته إلى النَّفْس وقواها، فقد رتبت على تصنيف وتعديد لم يحتج عليه بحجة صريحة ولا مضمرة مما يعتمد عليه..»[٢].

نعم، أول ملاحظة يبديها أبو البَرَكَات بعد أن فرغ من حكاية مذهب المَشَّائين في القوى النَّفْسيَّة هي: لماذا هذا العدد بالذَّات؟ وهنا لا يجد فيلسوفنا مبررا منطقيا لحصر القوى الباطنيَّة في خمس لا تزيد ولا تنقص، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن المَشَّائين ربما ارتضوا أن يكون لكل حَرَكَة من حركات الأعضاء مبدأ أو قُوَّة موجودة في العضلة التي تختص بتلك الحَرَكَة[٣]. ومعنى هذا -فيما يرى أبو البَرَكَات- أن تبلغ

(١) الإشارات والتنبيهات: جـ ٢ ص٣٣٢ (ط د. دنيا)، وأيضا: شرح الرازي والطوسي للإشارات جـ١ ص١٢٩.

(٢) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص٣١٠.

(٣) المصدر السابق: نفس الصفحة.

القوى خمس مائة وسبعا وعشرين قُوَّة، ضرورة وجود مثل هذا العدد من العضلات في جِسْم الإنسان.

على أن أبا البَرَكَات لا يجد معنى أيضًا لمقابلة الحواس الخمس الباطنة بالحواس الخمس الظاهرة، ذلك أن ابن سينا نفسه قد توقف قليلا عند حاسة اللمس، ثم خرج من وقفته هذه زاعما أن حاسة اللمس أو قُوَّة اللمس ليست قُوَّة واحدة، بل هي أشبه بجنس لأربع قوى مختلفات: قُوَّة تحكم في التضاد الذي يوجد بين الحار والبارد، وثانية تحكم في التضاد بالوُجود بين اليابس والرطب، وثالثة تحكم في التضاد ما بين الصلب واللين، ورابعة تحكم في التضاد بين الخشن والأملس[1]. ويعجب أبو البَرَكَات: لمَ لَمْ يجعل ابن سينا للذوق أيضًا عدة قوى تفرق بين مر وحلو، وحامض وحريف، وللبصر قوى تفرق أيضًا بين أبيض وأخضر وأحمر وأصفر وغيرها!! وهكذا تبدو ملاحظة فيلسوفنا هنا صادقة إلى حد بعيد لأن هذا التصنيف -فعلا- لم تقم عليه حجة صريحة ولا مضمرة مما يعتد به[2].

وأكاد أعتقد أن ملاحظة فيلسوفنا هذه كانت من العمق والدقة بحيث وجدنا صداها قويا في موقف علماء الكلام من نظريَّة القوى النَّفْسيَّة عند المَشَّائين، فالإمام الرازي يبدي في مباحثه المشرقِيَّة هذه الصَّفحة المضطربة في فلسفة ابن سينا فيما يتعلق بهذا الأمر. ويذكر أن الشيخ الرئيس في كتاب

(١) ابن سينا: النجاة جـ ٢ ص٢٦٠ وأحوال النَّفْس ص٦٠، وأيضا: التفتازاني: شرح المقاصد: جـ ٢ ص١٥.

(٢) المعتبر: جـ ٢ ص٣١٠ – ٣١١.

«القانون» تساءل عن القُوَّة الحافظة والقُوَّة المتذكرة هل هما قُوَّة واحدة أو قوتان: وأنه قد ترك هذا التَّساؤل هكذا دون إجابة حاسمة، إذ المجال هناك مجال طب وتشريح، وليس هذا اللون من المعرفة مما يلزم الطبيب من قريب أو بعيد، بيد أنَّه -في كتاب «الشِّفاء»- يعود فيطالعنا برأي نستخلص منه أن الأمر يدور حول قُوَّة واحدة تقريبا، وليس حول قُوَّة كثيرة مُتعَدِّدة فصَّل فيها القول تفصيلا في مواضع عدة من كتبه ومؤلفاته، فهنا يقول ابن سينا: «ويشبه أن تكون القُوَّة الوهميَّة هي بعينها: المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة بحركاتها وأفعالها، متخيلة ومتفكرة، فتكون متفكرة بما تعمل في الصُّوَر والمعاني، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها، وأمَّا الحافظة فهي قُوَّة خزانتها»[1]. ثم يعقب الرازي على هذا النَّصّ فيقول: «واعلم أن هذه الاضطرابات دالة على أن الشيخ كان مضطرب الرأي في أمر هذه القوى»[2].

أمَّا المبدأ المَشَّائي الذي يقرر بأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد، فإنه -فيما يرى فيلسوفنا- مبدأ زائف يفقد كل مقوماته المنطِقِيَّة، بل هو مبدأ منقوض بنفس المقاييس المَشَّائيَّة أيضًا، لأنه حين ينسحب على معنى القوى النَّفْسيَّة وما ينتج عنها من آثار مختلفات فإن نفس الإشكالات التي

(١) الشِّفاء: جـ ١ ص٣٣٤.

(٢) المباحث المشرقِيَّة: جـ ٢ ص٣٣٠. انظر أيضًا: الإيجي في المواقف حيث يردد نفس ملاحظة أبي البَرَكَات في موقفه من هذه النَّظريَّة وذلك حين يعقب بقوله: «وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة أيضًا مُتعَدِّدة لتعدد المذوقات؟!» جـ ٧ ص١٠٢.

طالعت المَشَّائين في العلاقة بين النَّفْس وأفعالها تنشأ هنا أيضًا وتنبثق من جديد، وذلك أن القُوَّة النَّفْسيَّة -عندهم- أمر بسيط ووحداني الذَّات، فكيف تكثرت أفعالها وآثارها؟

وهنا يتساءل أبو البَرَكَات: ما المراد بهذه الوحدة؟ إن الواحد -فيما هو معروف- قد يكون واحدا بالجنس، أو واحدًا بالنوع، أو واحدًا بالعدد. وحسبما يقتضيه المبدأ المَشَّائي يلزم أن يكون الواحد بالجنس لا ينشأ عنه إلَّا الواحد بالجنس، وكذلك نفس اللزوم في الواحد بالنوع أو الواحد بالعدد، فإذا كانت القُوَّة النَّفْسيَّة هنا واحدة بالجنس فمعنى ذلك ألا يصدر عنها من الآثار إلَّا واحد بالجنس، ويلزم من ذلك أن تكون القُوَّة النَّفْسيَّة الواحدة بالعدد لا تتصور لها إلَّا أن تفعل فعلا واحدا فقط، ثم تبطل بعد ذلك، لأن المبدأ هنا يلزمنا بأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد، وكل قُوَّة نفسيَّة واحدة بالعدد ما في ذلك ريب فكيف صدرت عنها -إذًا- أفعال مُتعَدِّدة؟ بل أفعال لا تكاد تدخل تحت الحصر والعد؟ ويذكر أبو البَرَكَات أن قوما التزموا ما تأدي إليه هذا المبدأ من نتائج خاطئة فقرروا: أن كل فعل يحدث ويبطل فعن قُوَّة تحدث في الشخص وتبطل مع بطلان هذا الفعل[1]. وأمر بديهي أن يغدو مثل هذا القول ضربا من اللغو والعبث، ذلك لأن القُوَّة الفاعلة باقِيَّة ومستمرة مع حدوث الأفعال وبطلانها، وآية ذلك -فيما يرى أبو البَرَكَات- الشعور الذَّاتي الحاكم بأن الذي فعل كذا أمس هو الذي يفعل الآن كذا وهذا الشعور أصدق بكثير من الاعتبارات

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص٢١٤.

الحسيَّة التي لا تصدق فيها الوسائط والآلات.

وإذًا فليس أمرًا ضروريا أن تنشأ الكثرة في المبادئ والقوى إزاء الكثرة فيما يصدر عنها من آثار وأفعال، وإذا أمكن أن تصدر الآثار المتكثرة بالعدد عن قُوَّة واحدة بالعدد، فلتصدر الآثار المتكثرة بالنوع عن قُوَّة واحدة لا كثرة فيها لا بنوع ولا بعدد، بل فلتصدر كل هذه الأفعال والآثار عن النَّفْس مباشرة من غير حاجة إلى توسط هذه القوى بينها وبين آلاتها الظاهرة.

وقد يقال دفاعا عن النَّظريَّة المَشَّائيَّة هاهنا: إن تكثر الآثار بالعدد عن القُوَّة الواحدة بالعدد ليس لأن هذه الوحدة قد انثلمت أو تكثرت في ذاتها، بل لأن ثمة كثرة من دواع وصوارف خارجية، بعيدة عن معنى الوحدة في القُوَّة، تطرأ في أوقات وأحوال مختلفة فيتكثر معها الفعل والأثر الصادر تكثرا بالعدد. ولكن مثل هذا القول عند أبي البَرَكَات مردود عليه أيضًا، لأننا إذا ارتضينا هذا التفسير فلا تثريب علينا أن ننقله إلى محل النزاع هنالك لنفسر به العلاقة بين النَّفْس الواحدة وسائر هذه الأفعال المختلفات على نفس هذا الأساس أيضًا من كثرة الدواعي والصوارف هذه، وحينئذ تنتقض نظريَّة القوى من الأساس، فلا يكون حينئذ إلَّا النَّفْس وآلاتها فقط دون قوى تتوسط بينها وبين هذه الآلات. وإذًا فنظريَّة القوى النَّفْسيَّة وتعددها تخفق كل الإخفاق -في فلسفة أبي البَرَكَات- في إزالة ما قد يترتب على المبدأ المَشَّائي من إشكالات وصعوبات بقيت كما هي، فلا يزال القول «بأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد» قولا مشكلا في نظريَّة المَشَّائين في النَّفْس كما كان قولا مشكلا أيضًا في نظريتهم في الصدور

وفكرة العقول، وهذا المبدأ -في مشكلتنا هذه- إما أن يصدق فتكذب نظريَّة القوى النَّفْسيَّة، وذلك حين نلاحظ صدور الأفعال الكثيرة بالعدد عن القُوَّة الواحدة بالعدد وإما أن يكذب فتصدق هذه النَّظريَّة، وإذا كان صدور الأفعال الكثيرة بالعدد عن القُوَّة الواحدة بالعدد أمرًا قد لا يتمارى فيه المَشَّاءون فهل معنى ذلك إلَّا أن هذا المبدأ قد عاد هنا مجرد دعوى لا دليل عليها!

يقول أبو البَرَكَات بعد أن وضع المبدأ الأرسطي هذا فيما يشبه قياس الإحراج؛ «أحكم النَّظر الآن، وإن حضرك الشك فتشكك، وإن حصل لك اليقين فهنيئًا لك، وإذا وصلت إلى هناك (يقصد: إلى هذه النقطة من مباحث الإلهيات) فالفتوح غير ما يؤثر فيها»[(١)].

وإذا ذهبنا إلى الإمام الرازي وجدناه في هذا المقام متقيدا بموقف أبي البَرَكَات من هذه النَّظريَّة بحيث لا نكاد نجد فرقا أو خلافًا بين الموقفين، يقول الرازي في هذا المعنى: «إن الدليل الذي دل على أن الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلَّا واحد بالجنس، والواحد بالنوع لا يصدر عنه إلَّا واحد بالنوع، كذلك بعينه (أي عين هذا الدليل) دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلَّا واحد بالشخص، فيلزم أن تكون القُوَّة الباصرة التي أدركنا بها سوادا غير القُوَّة التي أدركنا بها سوادا آخر، وإن كنتم لا تلتزمون ذلك، بل جوزتم أن يصدر عن الواحد الشخصي أكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد،

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

وحينئذ تبطل حجتكم»[١].

٥-بيد أن هناك نقدا تفصيليا يجريه فيلسوفنا مع استدلالات قد تقف إلى جوار النَّظريَّة المَشَّائيَّة في تعدد قوى النَّفْس البشرية، وهذا النقد -فيما أرى- أمر لابد منه، لأنه بصدد هدم نظريَّة القوى هذه، وإقامة نظريَّة أخرى جديدة تماما، ومنهجه في هذا كله هو الانطلاق من معطيات الشعور الذَّاتي في الإنسان، سواء كان ذلك في الجانب السلبي أو الجانب الإيجابي في نقده هذا.

فأما أول هذه الاستدلالات، فهو تلك التفرقة بين القوى الطَّبِيعِية والقوى الإدراكيَّة في الإنسان. فالنوع الأول من هذه القوى مثل القوى: الجاذبة والماسكة والهاضمة، يتخالف مع النوع الثاني مثل: الإحساس والتخيل والتوهم والتذكر، من حيث إننا نشعر بالنوع الثاني ولا نشعر بالنوع الأول، فمن منا يقدر أن يشعر بما يحدث في بدنه من استحالات الغذاء وحركاته، حتى يشعر بكيفية تغيره!! إن هذه التفرقة معناها أن هاهنا قوى متخالفة ومتغايرة ومُتعَدِّدة، ولو كانت كلها من جنس القُوَّة المدركة لكنا نشعر بدقائق ما يجري في الأمعاء والعروق والأعصاب ولكُنَّا نعرف التشريح معرفة مباشرة دون اكتساب له تعلم أو تفكر، وإذًا فثمة قوى طبيعيَّة، وقوى إدراكية، فالقوى مُتعَدِّدة ومختلفة[٢].

وفيلسوفنا يصف هذه الحجة بأنها «حجة بالغة» بيد أنها تحتوي على

(١) المباحث المشرقِيَّة: جـ ٢ ص٢٤١، وأيضا: شرح الإشارات: جـ ١ ص١٥٥.

(٢) أبو البَرَكَات: المصدر السابق: ص٣١٣.

مغالطة نشأت من الخلط في معنى الإدراك، ذلك أن إدراك أي شيء إنما يتم عبر مراحل محددة، فأول الأمر يُستثبت الشيء بالملاحظة، ثم يحفظ بعد الملاحظة، ثم يتذكر عند الحكم، والإدراك بهذا الترتيب لا يكاد يبلغ أفعالنا الطبيعة بلوغ الإدراك المستثبت، ذلك أن خصيصة هذه الأفعال أنها على نهج الاتصال المستمر، فهي -دائما- على وتيرة واحدة سواء في حركاتها أو في أماكنها، والشيء الذي لا تفاوت في حركته، أو الذي لا تتغير حركته بسرعة ولا بطء، ولا ينتقل من حد الحَرَكَة إلى حد السُّكون لا نعثر فيه إلَّا على استمرار متجانس الأنحاء متشابه الحدود، بحيث لا يمكن أبدا أن يلاحظ فيه تمييز أو اختلاف ومِن ثَمَّ يتشابه الأمر على الإدراك وتستوي حياله أنحاؤه وأرجاؤه.. يقول أبو البَرَكَات: «إنك لا تشعر ببصرك ولا تعرف تغير ما تتشابه حالاته ويستمر تغيره، ما لم تكن في حركته وقفة أو طفرة أو سرعة أو بطء، وتستثبت منه حالا سبقت في ذهنك، فتقابلها بحال أخرى مخالفة لها تدركها فيه، فإن الشمس في حركتها لا يشعر بها من استمر على مشاهدتها وتأملها حتى يستثبت موضعا معينا مما يدرك فيه حركتها فيحفظه ويتذكره بعد مدة تمتد، ومسافة طويلة تنقطع، يقيس فيها بين الموضعين فيجد الفرق بينهما، ويشعر بالحَرَكَة من أحدهما إلى الآخر شعورا معقولا لا محسوسا»[١].

وإذًا فمثل هذه الأفعال مما لا يشعر بها شعورا محسوسا وإن يكن مشعورا بها شعورا عقليا أو إن شئت: شعورا نفسيا، وذلك لأنها أفعال

(١) المصدر السابق: ص٣١٥.

صماء لا تمييز بين حدودها ولا تغاير، ومثل ذلك -فيما يرى أبو البَرَكَات أيضًا- مثل الإنسان حين يعطي قدرا من ألم شديد في صورة شديدة البطء وعلى حدود شديدة التدرج، فإنه لا يكاد يشعر بها، على حين أن نفس هذا القدر من الألم لو باغته جملة واحدة، فإنه يشعر به شعورا واضحا متميزا، أو قل: شعورا حسيا، وإذا كانت هذه الأمور مما يصعب على الإدراك الحسي فإنها في الاستثبات الحسي، أو التذكر، أشد صعوبة وأكثر تعذرا.

ومعنى هذا أن نظريَّة فيلسوفنا هنا تفرق في معنى الإدراك بين مرتبتين متمايزتين: مرتبة شعورية نستثبت فيها المشعور به، ونحسه في تميز ووضوح، ومرتبة أخرى شعورية أضعف من المرتبة الأولى، لها فعل الإدراك والشعور ولكن في غير تميز ولا استثبات ولا وضوح، فالنَّفْس -أو الذِّهن- بصورة شعورية أو بأخرى- حاضرة أمام مدركاتها وأفعالها بشكل دائم، ولها بهذه الأفعال علائق شعورية ما في ذلك ريب، بيد أن الفرق هو في درجة هذا الشعور أو ذلك، أو في درجة تميز الشعور والإحساس به. وهو فرق يعود -في المقام الأول- إلى طبيعة الأفعال المشعور بها، وهل هي مما يمكن أن يستثبت لأنها قابلة للمقايسات والمقارنات والإضافات، أو ما لا يستثبت لأنها متشابهة الأجزاء، متجانسة الأوضاع والحركات. وسواء على النَّفْس أأدركت فقط، أم أدركت وميزت، فإنها تفعل أو تحدث أفعالها في الحالين، ولا يعني عدم إدراكها أو عدم شعورها بالأفعال شعورا متميزا، أنها بمعزل عن هذه الأفعال ولا تحدثها ولا تؤثر فيها، ويضرب أبو البَرَكَات لذلك مثالا بالسكران أو المريض باختلاط الذِّهن، فإنهما يفعلان

أفعالا لا علم لهما بها ولا معرفة، ولا يعني ذلك أن فاعل هذه الأفعال أمر آخر غير نفس السكران أو نفس المريض، بل هي الفاعلة لكل هذه الأفعال ولها بها شعور أو إدراك لا محالة، لكنه إدراك ضعيف أو إدراك غير مشعور به[١].

وهنا تكاد تسبق نظريَّة أبي البَرَكَات نظريَّة «ليبنتز» (١٦٤٦-١٧١٦) في الإدراك الإنساني، تلك التي تجعل الإدراك -أيضًا- على درجات مختلفات، بحيث يمكن أن نميز بين إدراك متميز، معلوم بالشعور، وإدراك هيولاني مختلط، لا يتميز في ذاته ولا يقع في دائرة الشعور. والدليل على وجود هذا اللون غير المتميز من الإدراك هو أن النَّفْس لا يمكن أن تكون في وقت ما غير فاعلة، لأنها مدركة دائما، وإننا وإن كنا لا نشعر دائما بأننا ندرك فليس معنى ذلك أننا لا ندرك في حقيقة الأمر، بل معناه أن في نفوسنا إدراكات غير مشعور بها، ويكاد يضرب «ليبنتز» نفس الأمثلة التي ذكرها فيلسوفنا في هذا المقام، فعنده أن ثمة ظواهر لا يمكن أن تفسر أو تعلل بغير هذه النَّظريَّة، وذلك مثل الأفعال التي تبدو غير معقولة ولا مفهومة -ولعله يقصد أفعال المخمورين والمهلوسين، والتي لا مناص لنا من أن «نعللها بإحساسات ضعيفة غير مشعور بها آتية من داخل الجِسْم أو من خارجه»[٢].

وثَمَّةَ حجة أخرى: تعتمد على المفهوم المَشَّائي في التفرقة بين أنواع النفوس على أساس من هذه القوى النَّفْسيَّة، بمعنى أن بعض الأنواع يفقد

---

(١) المصدر السابق: ص٣١٧.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٣٢ (الطبعة الرابعة: القاهرة سنة ١٩٦٦م) وأيضا: S. Pines: La Conception de la Cousciene de Soi, P. 65.

تماما بعض القوى، فمثلا: الشعور أو الإحساس ينعدم في النبات، بينما يوجد في الحيوان، والقوى النطقِيَّة مفقودة في الحيوان بينما هي موجودة في النَّفْس الإنسانيَّة.

وأيضا: فإن بعض أنواع الحيوانات تفقد أكثر الحواس ما خلا حاستي اللمس والذوق، فبعض أنواع الحيات تفقد السمع، والحيوان المسمى «الخلد» حيوان لا بصر له.

بل القُوَّة الوهميَّة لا نكاد نجدها في أكثر أنواع الحيوان، فالفراش يتعشق النار لضوئها أو نورها المنبعث منها، فإذا ما دنا منها وأحس بحرها رجع أدراجه، ثم لا يلبث أن يقتحمها ثانية وثالثة، وربما وقع فيها واحترق بها وما ذلك إلَّا لأنه ينسي في كل مرة ينجذب فيها إلى هذا الضوء أن ثمة وهجا وحرارة قد تأذى بهما من قبل، وعلة ذلك أن القُوَّة الوهميَّة التي تنتزع المعنى الجزئي اللامحسوس من الجزئي المحسوس، والقُوَّة المتخيلة التي تستعيد الصُّوَر السالفة غير موجودتين في التركيب الداخلي للفراش، «فعدم بعض هذه القوى في البعض، ووجوده في البعض الآخر دليل موثوق به على أن الموجود منها في شخص غير المعدوم منه»[1].

غير أن هذا الاحتجاج لا يعني -عند فيلسوفنا- أن ثمة قوى موجودة مُتعَدِّدة تحصل في نوع ولا تحصل في نوع آخر، فإن معصوب العينين مثلا -لا تمكن له رؤية الأشياء ألبتة وليس احتجاب الرؤية عنده لأنه يفقد القُوَّة

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصد السابق ص٣١٧، وأيضا: Pines المصدر السابق نفس الصفحة.

الباصرة، إذ لا ريب أن هذه القُوَّة موجودة فيه على أتمها، بل لأن احتجاب الآلة الباصرة هو العِلَّة هاهنا، وهذه الأنواع الفاقدة لبعض الأفعال فاقدة لآلات هذه الأفعال، لا قوى موجودة فيها تفعل هذه الأفعال، ويرى أبو البَرَكَات أن هذا عائد في المقام الأول إلى اختلاف النفوس وتمايزها في الحقيقة والجوهر بمعنى أن نفسا بعينها ليس من طبيعتها أن تفعل أفعالا بعينها، وهو ما يعبر عنه أبو البَرَكَات بالاستعداد في النَّفْس، وأمر واضح أن الاستعداد في النَّفْس عند فيلسوفنا أمر آخر غير القوى الباطنة عند المَشَّائين، ذلك أنهم يضفون على هذه القوى كثيرا من صفات الآلات الحسيَّة المادية، بل قد يسمونها أحيانا: الحواس الباطنة، أو الآلات المدركة الباطنيَّة، زد على ذلك أنها ذوات أوضاع وأماكن معلومة في التجاويف الأماميَّة والوسطى والخلفية من الدماغ، أمَّا الاستعداد عند أبي البَرَكَات فهو أشبه بالطبائع النَّفْسيَّة، أو الجبلات التي تفطر عليها هذه النفوس، وتختلف بها من حد إلى حد، ومن قدر إلى قدر، من حيث الإدراك والشعور والمعرفة والعلم. وإذًا فليس الأمر قُوَّة موجودة وقُوَّة مفقودة بل أمر نفس معينة، على درجة معينة، من سعة الإدراك وضيقه، تكون معه مالكة لآلات معينة تتطلبها منزلتها الخاصة بها من منازل الإدراك والشعور، كما تكون فاقدة أو عادمة لبعض آخر من هذه الآلات ليس لها إليه -ألبته- من سبيل[1].

٦-وإذا كان هذا هو الجانب السلبي في نقد أبي البَرَكَات لنظريَّة القوى فماذا عن الجانب الإيجابي؟ وأمر واضح -مما تقدم- أن أبا البَرَكَات لا

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق ص٣١٨.

يرتضي أمر هذه الوسائط الحسيَّة بين النَّفْس وبين أدواتها الخارجية في عملية الإدراك، ذلك أن النَّفْس هي القُوَّة الأولى والأخيرة في هذا الباب، فهي أصل الإدراك ومصدره ومنبعه، وهي تلتقي بالموضوع المدرك التقاء مباشرا عبر الآلات الإدراكية الخارجية التي هي الحواس الخمس الظاهرة، وبهذا يتخطى أبو البَرَكَات القوى النَّفْسيَّة الباطنة تلك التي يسند إليها المَشَّاءون دورا مهما في الإدراكات الحسيَّة وفي نقلها بعد ذلك إلى النَّفْس أو العقل. إن مصدر كل هذه الأفعال المختلفة –ومهما كان نوعها وعددها فيما يرى أبو البَرَكَات– أمر واحد بسيط الذَّات هو النَّفْس، وليس لهذا الأمر الواحد البسيط إلَّا آلات فقط يتوصل بها إلى المدركات الحسيَّة الخارجية.

وأول ما يستمسك به أبو البَرَكَات في إثبات نظريته هذه هو الشعور الذَّاتي، ذلك أننا نشعر في نفوسنا شعورا محققا ثابتا بأن الواحد منا هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويتفكر ويشتهي ويكره ويرضى ويغضب وأنه هو هو بذاته الواحدة التي لا تعدد فيها ولا انقسام وراء كل ما يصدر عن هذه الذَّات من أفعال وأحوال وآثار، كما يشعر أيضًا شعورا ثابتا بأن ذاته لا تنقسم أو تتغير أو تختلف حين تختلف به هذه الأفعال والأحوال والآثار، فالذَّات واحدة، وهي في كل فعل تفعله لا يعتريها معه تغير ولا تلحقها به كثرة.

ويرى أبو البَرَكَات أن المَشَّائين وقد ارتضوا تقسيم القوى المدركة وتعددها، قد لا يستطيعون إثبات وحدة النَّفْس وبساطتها، «لأن الأعيان المُتعَدِّدة لا وحدة لها في أنفسها، وشيئان لا يكونان بالذَّات شيئا واحدا، بل في حالة تجمعهما، وصفة تشملهما، والقول بوحدة الكثيرين والأغيار

إنما هو غفلة من قائله وتجزيف في قوله، وتحريف في تفهم ما يقال له، وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد منا هي ذاته الواحدة التي يشعر بها»[١].

ولقد نعتقد مع فيلسوفنا أن وضع قوى مدركة بإزاء النَّفْس أمر محير للعقل فعلا، فأنا حين أفترض مع المَشَّائين أن في داخلي نفسا، ثم قُوَّة على الإبصار، ثم آلة للإبصار، فما هي العلاقة -إذًا- بين هذه الأمور الثلاثة؟

لا يخلو الأمر إما أن تكون هذه القُوَّة هي المبصرة، فيكون المبصر أمرًا غير نفسي، وفي هذا جحد صريح للشعور الفطري الذي يمدني بالإحساس المستمر بأنني أنا بنفسي المبصر والسامع والقائل والفاعل إلى آخر كل هذه الأفعال المتباينة المتكثرة.

وأمَّا أن تكون نفسي هي الباصرة بآلتها، وثمتئذ لم تعد بي حاجة إلى هذه القُوَّة المتوسطة بين النَّفْس وآلة الإبصار، فالأمر إذًا يدور بين نفس مدركة وآلة أو محل للإدراك، فالعين التي هي الآلة محل قابل للإدراك لا محل فاعل للإدراك، والشخص لا يشعر بفعل الإبصار في العين، أو بعبارة أوضح: لا يشعر بأن في الآلات قوى تفعل فيها الإدراك، بل يشعر بأن ذاته هي الفاعلة للإبصار في آلة هي العين، وللذوق في آلة هي اللسان وهكذا، أو كما يقول أبو البَرَكَات «فيكون الباصر الذي أعرفه وأشعر به هو أنا، أعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي، وما سواها إما حامل وإما موصل كالعين والروح التي فيها، وليست هذه (الروح الموصلة) قُوَّة باصرة، فإنني

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص٣١٨.

لا أنتفع بإبصارها، بل بقبولها واتصالها»[(١)].

٧-وقد يترتب على انبثاق هذه النَّظرة الجديدة في فلسفة أبي البَرَكات أن يختلف موضوع الإدراك الحسى والعقلي للنفس بينه وبين المَشَّائين، ذلك أن إلغاء القوى النَّفْسيَّة المتوسطة بين النَّفْس وآلاتها في عملية الإدراك -عند فيلسوفنا- ينشأ عنه تغاير بعيد الأمد بين الفلسفتين في هذا المقام، فإذا كانت النَّفْس -في الفلسفة المَشَّائيَّة- إنما تصل إلى مدركاتها عبر قواها الحسيَّة الفاعلة، فإنها -عند أبي البَرَكَات- تلتقي بمدركاتها دون وسائط أو قوى حسيَّة فاعلة، ومعنى هذا أن طبيعة الإدراك تختلف في فلسفة أبي البَرَكَات عنها في فلسفة المَشَّائين.

إن ابن سينا حين يعرف الإدراك في عمومه، أي سواء كان إدراكا حسيا أو عقليا، يقول: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك»[(٢)]، ومعنى هذا القول أن الإدراك هو قبول المدرك لصورة المدرك، بيد أن هذا القبول قد يكون على أنحاء مختلفة فقد يكون قبولا لصور المحسوسات في الحواس، وذلك هو الإدراك الحسي، كما قد يكون قبولا لصور المعقولات في العقل، وهذا هو الإدراك العقلي، والذي يهمنا في هذا المقام أن الإدراك في جملة أحواله هو عبارة عن حضور مثال المدرك أو صورته عند المدرك، ولكن باعتبار أن هذه الصورة -أو المثال- منطبعة في القوى المدركة التي هي الحواس الباطنة أو الظاهرة،

---

(١) المصدر السابق: ص٣١٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات بشحي الرازي والطوسي: جـ١ ص١٣٠.

والنَّفْس تدرك ذلك أو تعرفه حين تستشرف هذه القوى وتستطلع ما فيها من صور ومثل.

ومثل هذا القول مرفوض عند أبي البَرَكَات، لأن الإدراك عنده ليس انطباعا لصورة المدرك في القوى المدركة، بل هو عبارة عن «حالة إضافية للشيء المدرك أوَّلًا وبالذَّات إلى الشيء المدرك»[١]. وإذًا فليس الأمر عنده أمر صور ترحل عن أشيائها وتنطبع في قُوَّة أو حاسة معينة، بل الأمر هنا دائر بين مدرِك من ناحية ومدرَك من ناحية أخرى، وحالة بين هذين الطرفين تنشأ حين يتجه المدرك إلى المدرَك، هذه الحالة هي التي يسميها أبو البَرَكَات: الإدراك، وهي حالة ترجع في المقام الأول إلى المدرك، أعني النَّفْس في نظريَّة فيلسوفنا. وعنده أن وجود المدرك والمدرَك غير كاف لانبثاق معنى الإدراك وحصوله، وإلا لكانت النَّفْس الإنسانيَّة تدرك كل موجود، بل لا يعزب عنها حال من أحوال الموجودات على الإطلاق، فلابد -إذًا- من وجود هذا الأمر الثالث الذي هو الحالة الإضافية بين النَّفْس وبين الأشياء المدركة، وإذا كانت الإضافة مما تقتضي بالضرورة وجود مضاف ومضاف إليه، فالإدراك لا يكون إلَّا بين طرفين موجودين، ومِن ثَمَّ يغدو القول بإدراك المعدومات عبثا محضا، بل «الذي أدي إلى القول بإدراك المعدوم هو التقصير في نظر القائل وفهم السامع»[٢]، وإذًا فلابد من وجود هذه الحدود الثلاثة في عملية الإدراك -فيما يرى فيلسوفنا- وهي:

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص٣٢٣.

(٢) نفس المصدر السابق والموضع.

المدرِك، والمدرَك، والحالة الإضافية بينهما.

ولكن كيف تنشأ هذه الحالة الإضافية بين النَّفْس المدركة والشيء المدرك؟ هنا نستطيع أن نقول: إن الحواس الظاهرة هي التي تلفت النَّفْس إلى شيء مما يزخر به عالم الأعيان في الواقع الخارجي، فثمة علاقة حميمة بين نشاط النَّفْس وبين هذه الحواس، الأمر الذي ينتج عنه دائما نشوء حالات إضافية متكررة بين النَّفْس ومدركاتها الخارجية، تتمثل في إبصار وسمع وشم وذوق ولمس.

٨-ولقد نختار هنا مشكلة الإدراك البصري كنموذج للاختلاف بين اتِّجاه أبي البَرَكَات واتِّجاه المَشَّائين فيما يتعلق بموضوع الإدراك الحسي للنفس، فأما كيف تدرك النَّفْس المبصرات فثمة تعليلان لحدوث الإبصار، أو نظريتان مشهورتان:

النَّظريَّة الأولى: ترى أن الإدراك البصري إنما يتم بخروج شعاع من حدقة العين يمتد إلى المبصرات حيث هي فيدركها. وهذه هي نظريَّة أفلاطون في هذا الموضوع.

النَّظريَّة الثانية: ترى أن الإدراك البصري إنما يتم بأن تنبثق عن الأشياء الخارجية -حين يشرق عليها النور- صور مادية تتأدى إلى العين فتنطبع فيها كما تنطبع الصورة في المرآة، ويقول ابن سينا عن هذه النَّظريَّة إنها: «طريقة أَرِسْطُو الفيلسوف وهو القول الصَّحيح المعتمد»(١).

(١) مبحث عن القوى النَّفْسانية، ضمن كتاب أحوال النَّفْس: ص١٦١.

وهاتان النَّظريتان -أعني نظريَّة الشعاع، ونظريَّة الانطباع- قد سادتا عند معظم الفلاسفة المسلمين، وقد كان أمرًا طبيعيا أن يختار ابن سينا النَّظريَّة المَشَّائيَّة في هذا الصدد، ويعرف الإدراك البصري بأنه: «قُوَّة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام»(١).

أمَّا أبو البَرَكَات فإنه يعرض هاتين النَّظريتين ليقف منهما موقفا نقديا خاصا، فأما النَّظريَّة الأفلاطونيَّة فإنه يقدم بين يديها تلك الاعتراضات التي أسلفها -من قبله- ابن سينا وهو بصدد نقد هذه النَّظريَّة:(٢). فالشعاع الخارج من العين قد نفترض فيه أحد أمرين:

فهو إما جِسْم أو غير جِسْم. فإن كان جِسْما فإنني أفترض -في حالة رؤيتي لكوكب ما مثلا- أن جِسْما يخرج من حدقة عيني، على صغرها، فيمتد إلى فلك هذه الكواكب ليدركها هنالك. ومثل هذا الافتراض أمر لا يكاد يتنازع في بطلانه. على أن هذا الشعاع لو كان جِسْما لكان غاية في الدقة والضعف، وثمتئذ لابد له من أن يضطرب وهو يعدو مسرعا نحو المدركات، بل ويتموج مع تموجات الهواء، بل وينقطع بمصادمات الأجسام الأخرى فتنقطع معه الرؤية والإبصار، ثم كيف يكون الأمر حين يتداخل شعاع هذا مع شعاع ذاك؟ أو تتداخل أشعة الناس كلها خارج حدقات عيونهم؟ أكان يحجب بعضها بعضا؟ أم كانت رؤى

(١) الشِّفاء جـ ١ ص٣١٦، والمصدر السابق أيضًا: نفس الصفحة.

(٢) الشِّفاء جـ ص٣١٧، النجاة جـ ٢ ص٢٦٢، أحوال النَّفْس: ص١٦١

الناس كلها واحدة لا تتخالف ولا تتعدد!! والأمر كذلك فيما إذا افترضنا أن هذا الشعاع ليس جِسْما، وهنا لا مناص من أن نفترضه عَرَضا في جِسْم، وإذًا فكيف ينفصل العَرَض عن محله ويسري في الهواء حتى يبلغ إلى حيث يبلغ؟![1].

ويتابع أبو البَرَكَات نقد هذه النَّظريَّة منطلقا من مفهوم الشعور الذَّاتي فيقرر أن هذا الشعاع الخارج من العين إذا كان هو الذي يدرك، أي هو الذي فيه قُوَّة الإدراك، فمعنى ذلك أن النَّفْس التي هي الذَّات ليست هي الباصرة، وهذا ما يكذبه الوجدان النَّفْسي، وإن كان هذا الشعاع له دور الوساطة بين نفس ومرئياتها فثمتئذ لا حاجة للنفس به، لأنها بذاتها قادرة على الإدراك عبر آلتها التي هي العين[2].

ثم يعمد فيلسوفنا إلى النَّظريَّة الأرسطيَّة في ظاهرة الإبصار، تلك التي تنتهي إلى أن أشباح المرئيات تنطبع في مكان معين هو الرطوبة الجليدية في العين، وهنا يتساءل أبو البَرَكَات: إنني إذا نظرت إلى السماء مثلا، فهل معنى ذلك أن صورة السماء على عظمها وضخامتها تنطبع في الرطوبة الجليدية على صغرها ودقتها؟ وكيف تنطبق صورة عظمى على صورة صغرى قد لا تتخيل بينهما نسبة لا في مقدار ولا في حجم؟ بل كيف يحدث ذلك والعين قد تبصر عدة من هذه المرئيات الكبرى في آن واحد وتستثبتها في وقت واحد كذلك؟!.

---

(١) المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص٣٢٧.

(٢) نفس المصدر ص٣٢٨.

وقد يفترض المَشَّاءون إزاء مثل هذا الاعتراض أن انتقاشا تدريجيا يحمل صور المبصرات على صورة تدريجية أيضًا، إلى العين الباصرة، بمعنى أن الثواني من هذه الانتقاشات تترى بعد الأوائل، فلا تقبل العين إلَّا قدر ما يناسبها أو يحاذيها من أحجام المرئيات، ثم تقبل قدرًا ثانيا وثالثا، وهكذا إلى أن تتم الصورة المتأدية، وتنتقش بتمامها في العين، أو في الروح الباصرة كما يقولون، ولأن للبصر خاصة الانتقال السريع في أقصر زمن متخيل، فإننا لا نستطيع أن نستثبت هذه الانتقاشات الصغيرة السريعة، بل نظن أننا ندركها هكذا جملة واحدة.

والأمر عند أبي البَرَكَات باق كما هو مع هذا الافتراض، فمازال الإشكال قائما، لأن هذه الانتقاشات الصغيرة السريعة، إن كانت تنمحي من العين فور حصولها على التتالي والتعاقب، فثمتئذ لا يقال: إن صورة المدرك قد تحقق لها في العين الباصرة مقدار أو حجم، بل لا يقال: إن صورة المدرك قد انطبعت في الرطوبة الجليدية حسبما تقرر ذلك النَّظريَّة المَشَّائيَّة أمَّا إن كانت هذه الانتقاشات تبقى وتتراكم وتتجمع فقد عاد الأمر إلى أصل الإشكال وهو استحالة انطباق العظيم من الصُّوَر على الصغير الدقيق من أجزاء العين أو الروح الباصرة.

ولكن ألا يقال: إن ثمة قُوَّة أخرى غير القُوَّة الباصرة، هي قُوَّة الحس المشترك، مهمتها إدراك، أو قبول الصُّوَر المتأدية إلى حدقة العين، وأنها تقبل هذه الصُّوَر على نهج التدرج فتضيف منها الثواني إلى الأوائل، وتكتمل الصورة بإدراكها معا جملة واحدة؟ ألم ينطلق ابن سينا في البرهنة

على وجود الحس المشترك مثال القطر الهاطل الذي يبدو وكأنه خط مائي متصل؟! وأن صورة هذا الاتصال إنما هي أثر الحس المشترك الذي يجمع الصُّوَر إلى بعضها في وحدة واحدة!! وإذًا فإن كان انطباع المبصرات في الرطوبة الجليدية في العين فإن إدراك المبصرات إنما هو مع الحس المشترك وهو قُوَّة أوسع من ملتقى العصبتين الذي تنطبع فيه صور المبصرات.

غير أن الأمر لا يزال -أيضًا- كما هو فيما يرى أبو البَرَكَات، ذلك أن المَشَّائين حين حددوا طبيعة هذه القوى -ومنها قُوَّة الحس المشترك- بأنها قوى مادية حسيَّة، وحددوا لها أماكن مخصوصة في الدماغ، فإنهم بهذا التحديد يضعون القوى المدركة في إطار حسي مادي محدود، بحيث تبدو العلاقة بين القوى وبين مدركات النَّفْس ذات الآفاق الشاسعة، ضربا من التناقض أو التضارب، فمهما كانت قُوَّة الحس المشترك قادرة على متابعة الصُّوَر الحسيَّة واستثباتها واستعادتها، فإنها -برغم كل ذلك- محدودة بمساحة مادية ضيقة في عضو صغير هو الدماغ. والسُّؤال الذي تشبث به فيلسوفنا لا يزال يطرح نفسه هنا، بل سيطرح نفسه كلما ربطنا إدراكات النَّفْس بمساحة مادية أو بعضو مادي محدود الحجم والمقدار.

وحقيقة يضعنا أبو البَرَكَات أمام لغز محير في عملية الإدراك، فأنا حين أنظر -مثلًا- إلى حديقة غناء واسعة الأطراف فإنني أدركها بصورة مجتمعة متكاملة بما يضطرب فيها من أزهار وأشجار وورود وأنهار وأطيار، فهذه الصورة التي في ذهني الآن هي بين ثلاثة فروض:

الفرض الأول:

أن هذه الصورة هي ذات الحديقة التي تترامى أطرافها أمامي الآن. ومثل هذا الفرض وإن كانت تستلزمه نظريَّة الشعاع المنبثق من العين، إلَّا أن هذه النَّظريَّة قد أسقطت من الحساب تماما وبنفس المقاييس الفلسفية، لأنني -في ظاهرة السراب- أرى ماء لا أشك في أن عيني تبصره وتقع عليه، فلو كان الشعاع الخارج من العين والواقع على الأشياء هو العِلَّة في إدراك المبصرات، لكان الماء الذي يقع عليه الشعاع في هذه الظاهرة ماء حقيقيا لا ريب فيه، ولأن العلم الحديث -أيضًا- تجاوز هذه النَّظريَّة وتخطاها، بل قلبها رأسا على عقب حين فسر الإبصار بالأشعة الضوئية المرتدة عن الأشياء إلى العين لا العكس، بل إننا «لا نملك من الأشياء المرئية إلَّا الأشعة المنعكسة منها على الشبكيَّة، حتى لقد أثبت العلم الحديث أن رؤيتنا للشيء قد تحدث بعد انعدام ذلك الشيء بسنين، فنحن لا نرى «الشعرى» في السماء، مثلا، إلَّا حين تصل الموجات الضوئية الصادرة عن الشعرى إلى الأرض بعد عدة سنين من انطلاقها عن مصدرها فتقع على العين فنقول: نحن نرى الشعرى، غير أن هذه الموجات الضوئية التي تؤدي بنا إلى رؤية الشعرى إنما تنبئنا عنها كما كانت قبل عدة سنين، ومن الجائز أن تكون الشعرى قد انعدمت من السماء قبل رؤيتنا لها بأمد طويل، وهذا يبرهن علميا على أن الصورة التي نحس بها الآن ليست هي الشعرى المحلقة في السماء، أي الواقع الموضوعي للنجم»[1].

---

(١) محمد باقر الصدر: فلسفتنا ص٣٥٤ (دار الفكر: بيروت) وجدير بالذكر أن المؤلف =

أَمَّا الفرض الثاني:

فهو الفرض المَشَّائي الذي يرى أن الصورة المدركة صورة مادية منطبعة أو قائمة في عضو مادي هو الدماغ، أو -بتعبير حديث- بعض المراكز العصبية في مخ الإنسان.

وهنا يتعقد الأمر أيضًا، لأن الثغرة القائمة أبدًا بين الصورة المدركة بأشكالها وأطوالها وعروضها وأعماقها، وبين ما تحل فيه هذه الصورة من مساحة صغيرة وقدر دقيق ضئيل، موجودة هنا في هذا الفرض بكلِّ أبعادها وإشكالاتها.. كيف تنطبع صورة الحديقة في هذا الجزء المسمى بالحس المشترك؟ بل كيف تنطبع في مساحة المخ كلها، بل كيف يحدث ذلك ومعه كثرة لا تكاد تحصى من الصُّوَر المتفاوتة حجمًا ومقدارًا وأبعادًا؟!(١). إنني حين أرى الجبل أمامي فإنني أراه بكامل أبعاده وأشكاله الهندسيَّة المادية من ضخامة وارتفاع وعظم ومقدار، وأحس في ذات الوقت أن هذه الصورة في ذهني أوفى وعيي بنفس هذه المقاييس الهندسيَّة الشاسعة فأين توجد هذه الصورة بكلِّ مقاييسها هذه؟ يقول المَشَّاءون: إنها منطبعة في مقدم المخ الذي هو مكان الحس المشترك، ومعنى ذلك أن ثمة مكانا ماديا محسوسا هو هذا الجزء أو هذه المساحة التي يمكن لي قياسها

= إنما يعرض لهذا الموضوع مستهدفًا نقد الفلسفة الماركسيَّة في مشكلة الإدراك، وهو في نظريته يكاد يتفق مع نظريَّة أبي البَرَكَات، ولا أزعم أن المؤلف متأثر بفيلسوفنا في هذا الموقف، ولكن أكاد أجزم بأن المنطلقات، والمضامين، وللحصلات الأخيرة، لا تكاد تختلف -في قليل أو كثير- بين الموقفين.

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق: نفس الصفحة.

وتقديرها في مقدم عضو المخ. فإذا ما أضفنا إلى هذا الشق من النَّظريَّة المَشَّائيَّة الشق الأول الذي يقرر بأن الإدراك البصري ليس إلَّا انتقال أشباح المبصرات إلى ملتقى العصبتين أو الحس المشترك، نتج لنا من ذلك أن الإدراك الحسي عند هؤلاء هو: انتقال صورة مادية وانطباعها في أماكن مادية أيضًا، وهنا يظهر التضارب الذي يثيره تساؤل أبي البَرَكَات: إذا كان الأمر كله يدور في نطاق مادي حسي من حيث ذات الصورة المدركة، ومن حيث ما تحل فيه من أمكنة، فليس بد إذًا من أن يتساوى مكان الصورة مع حجمها ومقدارها وعظمها، وإلا فكيف يعقل أن أطبع صورة جبل يبلغ ارتفاعه مائة متر مثلا على ورقة لا تتعدى مساحتها شبرًا في شبر؟! إن المنطق هاهنا يحكم بين أمرين لا ثالث لهما: فإما أن تصغر صورة الجبل حتى تصل إلى مساحة الورقة أو تعظم مساحة الورقة حتى تبلغ مساحة الجبل، أمَّا أن يقال: أن صورة الجبل الموازية له في الارتفاع منطبقة على ورقة مساحتها شبر في شبر فهذا هو المستحيل الذي لا يمكن تصوره ولا تخيله. وإذا ما نقلنا هذا المثال إلى الإدراك البصري عند الإنسان اتضح لنا إلى أي مدى تقصر نظريَّة المَشَّائيَّة عن شرح العلاقة بين الصورة المادية المدركة وما يوازيها من صور حسيَّة تحاكيها في هذه القوى الباطنيَّة. يقول أبو البَرَكَات: «والقول في هذه القُوَّة (الحس المشترك) وصغر محلها، لأنه جزء من الروح الدماغي، كالقول في الحدقة لا بل في الدماغ بأسره، لا، بل في جميع البدن، فإن الإنسان يرى الجبل العظيم والقطعة الكبيرة التي هي فراسخ من الأرض والسماء، والتي تكون أضعافًا أضعافًا يعجز عدها، ولا

ينسب جدها إلى البدن بأسره فكيف إلى الدماغ؟! فكيف إلى جزء صغير من أجزائه وهو هذا الروح؟! وهذا رد أصدق من ردودهم على خصومهم وأشهر وأظهر من أن يخفي أو يتمحل له بتلبيس أو مغالطة موهمة لجاهل من السامعين فكيف للعلماء![1].

الفرض الثالث (أو نظريَّة أبي البَرَكَات):

وإذا كانت النَّظريتان السالفتان متهافتتين في نظر فيلسوفنا فإنه هنا يطالعنا بتفسير آخر لهذه الظاهرة، ينطلق فيه من نفس المنطلق الذي تقيد به في نظريَّة الإدراك على وجه العموم. وفكرة أبي البَرَكَات في هذا المقام قد تقترب إلى حد كبير من النَّظريَّة الأفلاطونيَّة السالفة، ذلك أنَّه قد استبدل فكرة الشعاع بفكرة النور الموجود في العين، ولكن يفترق عن هذه النَّظريَّة بأن النور الموجود في العين يلتقي بالمرئيات المضيئة فتحصل عملية الإبصار، ولعل موقف أبي البَرَكَات هنا موقف وسط بين الموقفين، وهذا هو أقل ما يمكن أن يفهم من قوله في نصين متباعدين، يقول في أولهما:

«من الظاهر المعلوم أن الإبصار إنما يتم للحيوانات بالأنوار الواقعة على الأشياء المرئية» ويقول في ثانيهما: «وتتحقق أن الإبصار يكون بالنور إما الذي في العين، وإما الذي بعينه في المرئي، فالنور الذي في أبصارنا إنما يتأدى إلى ما يحاذيه كغيره من الأشياء المنيرة من الشمس والقمر والمصابيح»[2]. وهذا النور المتلاقي والذي تتم به عملية الإبصار، يشبه

(١) المعتبر: نفس الموضع السابق.

(٢) المصدر السابق: جـ٢ ص٣٣١.

أشعة الشمس المنبعثة عنها والمتأدية إلى الأشياء، ومن هذا التشبيه ينطلق أبو البرَكَات في تفنيد ما أسلفه ابن سينا -والمَشَّاءون عامة- من اعتراضات على فكرة الشعاع في نظريَّة أفلاطون. وضرورة المنهج النَّقدِيّ هنا تلزم أبا البرَكَات بمثل هذا التفنيد، لأن ثمة جانبًا مشتركًا بين نظريته ونظريَّة أفلاطون في هذا الصدد، فكل ما يرد على فكرة الشعاع من تساؤلات حيرى وارد هنا على فكرة «النور» الموجود في العين والمتلاقي بما في الأشياء المنيرة من أنوار أخرى مكتسبة، فهل هذا النور جِسْم أو عَرَض؟ وهل هو متموج مع الرياح أو ثابت -خلالها لا يهتز؟ وهل هو المدرك الباصر أو أمر آخر غيره؟ إلى آخر هذه الاعتراضات التي عَرَضها الشيخ الرئيس في نقده لنظريَّة الشعاع.

وأبو البرَكَات حين يعقد أوجه الشبه بين فكرة النور المتلاقي التي تهدف إليها نظريته، وبين شعاع الشمس، يكاد يعثر على نص سحري يقضي به كل الاعتراضات التي أثارها المَشَّاءون هنا، فعنده أن حكم هذا النور هو حكم شعاع الشمس، بمعنى أننا نعلم بالتجربة أن شعاع الشمس ثابت مع هبوب الأرياح وهيجانها، فليكن هذا النور مثله -ثابتًا أيضًا لا يتموج ولا يضطرب. ومثل هذا يقال في بقِيَّة الاعتراضات الأخرى.

وحين نصل إلى الاعتراض الأخير المتسائل عن المدرك الباصر هل هو النور أو النَّفْس وكيف ذلك؟ نصل إلى فيصل التفرقة بين نظريَّة أبي البرَكَات هذه والنَّظريتين السالفتين، فهذا النور -في نظر أبي البرَكَات- يتعرى عن أي قُوَّة يمكن أن نصفها بأنها مدركة أو باصرة، إنَّه هنا مجرد آلة

تستعملها النَّفْس في الإدراك البصري، أو هو أشبه بالأمر المتمم لآلة العين التي تستخدمها النَّفْس في الإبصار، وإذ يسلب عنه أبو البَرَكَات معنى القُوَّة المؤثرة في الإدراك فإنه يعود بالأمر كله إلى النَّفْس. فالمدرك أو المبصر هو «النَّفْس» ولكن بآلة هي النور الموجود في العين. على أن هذا النور لا تتأدى -عبره- صور المرئيات أو أشباحها إلى الرائي فتنطبع في أجزاء مادية محسوسة، بل إن هذا النور يستثبت الأشياء في أماكنها الحقيقِيَّة، وكما هي في أعيانها الوُجودية وعلى أشكالها المقدارية المختلفة[1]. وإذًا فهاهنا جوانب جديدة وجديرة بالاعتبار والتأمل في نظريَّة أبي البَرَكَات:

فأولًا: هو يرفض، كلية، تلك القوى الحسيَّة التي ينيط بها المَشَّاءون فعلًا تأثيريًا في صميم عملية الإدراك، وذلك حين يتخطى هذه المتوسطات، ويحصر الأمر بين النَّفْس وبين مدركاتها وأنه وإن يكن هنا عين ونور، فمثل هذه الأمور ليست إلَّا أدوات أو حوامل للمدرك، وفرق كبير بين القُوَّة الباصرة بآلة العين عند المَشَّائين وبين النَّفْس الباصرة بآلة العين عند أبي البَرَكَات.

وثانيًا: بصرف النَّظر تمامًا عن الاعتبارات المادية في الصورة المدركة عند النَّفْس، تلك التي كانت -عند المَشَّائين- حجر عثرة في تفسير العلاقة بين الصورة الحسيَّة المنطبعة والمكان الذي تنطبع فيه، فهنا -في نظريَّة أبي البَرَكَات- يكاد يختفي مثل هذا الإشكال، لماذا؟ لأن الصورة المدركة هاهنا هي الوجه الآخر للصورة الحسيَّة الموجودة في الخارج، ومعني

(١) المرجع السابق: ص٣٧٢.

ذلك أنها ليست محسوسة حتى ينشأ إشكال الأبعاد وما تحل فيه، بل هي صورة معقولة، وهي بمعقوليتها هذه في النَّفْس مباشرة، دون أن تمر عبر سلسلة من القوى الحسيَّة تندرج فيها من الحس إلى العقل كما ترى ذلك النَّظريَّة المَشَّائيَّة. نعم يختفي هاهنا مثل هذا الإشكال. لأن عالم النَّفْس يغدو حالتئذ هو عالم هذه الصُّوَر، وعالم النَّفْس عالم بريء عن المادة وملابساتها فلا تثريب عليَّ -إذًا- إذا ما نظرت إلى الجبل أن ترتسم في نفسي صورة هذا الجبل بكلِّ ما تحكيه أو تعكسه هذه الصورة من أبعاد وأحجام ومقادير، وأقول هنا: «تعكسه أو تحكيه» لأن مثل هذه الصُّوَر ليست هي الذَّات المادية للجبل في الخارج، بل وليست هي شبحًا ماديًا راحلا عن ذات الجبل إلى النَّفْس، بل هي انعكاس عقلي تقوم به النَّفْس حين تكون أمام الأشياء. وإذًا فالأمر هنا أمر صورة عقلية موجودة في عالم عقلي مجرد مماثل هو: عالم النَّفْس، وهو عالم تسقط فيه الاعتبارات الجِسْميَّة أو الحسيَّة من الحساب تمامًا. فلا حرج أن تتكاثر الصُّوَر وتتعاظم ما شاءت لها الكثرة، وما شاء لها العظم والامتداد، فالمجال هنا غير مغلول بأغلال الامتداد الحسي حتى يقال فيه: كيف؟ ولم؟

وثالثًا: يضرب صفحًا عن فكرة المثال أو الشبح، بمعنى أنَّه إذا كان المدرك في نظريتي الشعاع والانطباع هو مثال الشيء أو شبحه، المنتقل من الأشياء إلى القوى الحسيَّة، فإن الأمر يكاد يكون على العكس عند أبي البرَكَات، ذلك أنَّه يرى أن النَّفْس هي التي تدرك الشيء في ذاته على ما هو عليه من جهة ومقدار ومسافة ومكان لا صورًا منتزعة من هذه الأشياء

في أوضاعها وملابساتها، يقول أبو البَرَكَات: «ويبقى الذي لا شك فيه الآن مما يشعر به الإنسان، وما أوضحته المشاهدة والبيان، أن المبصر من الإنسان نفسه التي هي ذاته التي يشعر بها شعورًا لا يرتاب به أنها هي التي أبصرت، ولكن بالعين، وسمعت، ولكن بالأذن، ويتحقق أنَّه هو الرائي لا غيره، والسامع لا غيره، وليس الرائي منه غير السامع، مع أنَّه يرى الشيء في مكانه وعلى مقداره لا مثاله في داخل دماغه»[١].

وإذًا فالنَّفْس مدركة بذاتها بتوسط آلات لا بتوسط قوى، وإدراكها هو وقوعها على الأشياء، أو إن شئت: انكشاف الأشياء أمامها على ما هي عليه من أوضاع وكموم وكيوف وأيون. وهنا نلمح تأثرًا واضحًا بفكرة أفلوطين في هذا الموضوع، فهو أيضًا يرفض كلا من مذهبي الشعاع والانطباع في تعليل ظاهرة الإبصار، وينتهي إلى أن النَّفْس هي المبصرة بذاتها لأن النَّفْس عنده تحتوي على الحقائق الوُجودية من ذي قبل، فعند لقائها بالأشياء الخارجية تحصل لها عملية الإدراك، وآلتها في هذا اللون من الإدراك هو النور الذي يقع على الأشياء الخارجية فينبه النَّفْس فتلتفت إليها، على أن إدراك النَّفْس للأشياء لا يكون بانتقال صورها وأشباحها إلى العين، ولا بخروج الشعاع الذي تنتقل من خلاله أمثال الأشياء في الخارج[٢].

ونفس هذه الفكرة نجدها عند السهروردي المقتول، حين يعرض

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص٣٣٣.

(٢) التُّساعيَّة الرابعة لأفلوطين في النَّفْس، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة ١٩٧٠) ص١٢٩ – ١٣٢، وأيضًا S. Pines: La Conception de la: Conscience Soi, P. 75.

لموضوع الإبصار، مما يدلنا على أن أفكار أفلوطين قد تغلغلت في البنايات النَّقدِيّة التي واجهت الفكر المَشَّائي البحت في الفلسفة الإسلاميَّة، يقول عنه السبزواري «فعند شيخ الإشراق لا انطباع ولا شعاع، وإنَّما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة شفافة، فحينئذ يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر»[1].

وننتهي من كل ذلك إلى أن فيلسوفنا في نظريته عن الإدراك الحسي يرفض القول بالقوى الحسيَّة الباطنة التي نادت بها الفلسفة المَشَّائيَّة سواء عند أَرِسْطُو أو ابن سينا، وأنه يعود بالإدراك رأسًا إلى النَّفْس التي هي ذات الشخص، وأن هذا الإدراك ليس انطباعًا لصور ولا مثل ولا أشباح، بل هو لقاء مباشر بين النَّفْس والمدرك أو بين الذَّات والموضوع، بل هو معرفة انكشافية حاضرة لا تتوسط فيها وسائط ولا قوى بين المدرك وما يدركه، وهي معرفة تأتي من لدن عالم النَّفْس، ذلك العالم الذي يعثر فيه فيلسوفنا على التفسير الصَّحيح لعملية الإدراك عند الإنسان، حين يعود بالمشكلة إلى أصل، أو علة، ميتافيزيقِيَّة تحدث في النَّفْس هذا الإدراك بكلِّ ما يمور به من ألوان وأفانين وضروب معرفية لا تكاد تحصي كثرة ولا اختلافًا.

٩-ولكن ماذا عن الإدراك الذهني أو العقلي عند أبي البَرَكَات؟

إننا إذا ما ذهبنا نسترجع المأثورات المَشَّائيَّة في هذا اللون من الإدراك طالعنا -أيضًا- نفس هذا التصنيف في أمر القوى الباطنة عند الإنسان،

---

(١) شرح السبزواري على منظومته في الحِكمَة: ص١١٢ (ط طهران) وأيضًا: السهروردي: حكمة الإشراق ص٤٥٤.

وهذه القوى لما كانت حسيَّة كانت مدركاتها حسيَّة، وإذًا فلا نزال في حاجة إلى معرفة هذا اللون من المدركات العقليَّة كيف يحدث؟ وما هو أمر العلاقة بينه وبين المدركات الحسيَّة؟ والفلسفة المَشَّائيَّة تفصل فصلا بين هذين اللونين من الإدراك.

فثمة إدراك حسي يتمثل في الصُّوَر المحسوسة التي تأتي من الحواس الظاهرة إلى الحواس الباطنة، والتي تبقى فيها هناك مختزنة أو مسترجعة مستعادة أو متخيلة على الوجه الذي سلف للمشائين في أمر القوى الباطنيَّة ووظائفها.

وثَمَّةَ إدراك عقلي أو ذهني يناسب تجرد العقل بحيث تصبح الصورة المدركة لدى العقل، لا محالة صورة كاملة التجريد من الملابسات المادية والأبعاد الحسيَّة، فهذه الصورة كيف يحصل عليها العقل أو كيف تحصل هي في العقل؟

إن الإجابة لدى المَشَّائين تنبثق من نظرتهم لمراتب التجريد في المدرك الحسي عبر القوى الباطنيَّة السالفة، فهم يرون أن أنواع الإدراك -أو إن شئت: مراتبه- أربعة هي: الإحساس، والتخيل، والتوهم، والتعقل.

(أ) والمدرك في المرتبة الأولى يتجرد قدرًا من التجريد، ذلك أن الذي يحل الحاسة المدركة من الشيء المدرك إنما هي صورة أو مثال، وهذه الصورة وإن كانت مجردة من أثقال المادة وذاتها في الخارج، إلَّا أنها مرتبطة بها ارتباطًا وثيقًا، فهي على قدر هذا الشيء المادي وهيئته وحالته

التي هو عليها، وذلك لأنها انعكاس لكل هذه الأعراض المجتمعة في هذا الشيء المدرك في الخارج، ولأن الحامل المادي هنا في هذه المرتبة -شرط لابد منه في نشوء هذه الصورة في عضو الحس المدرك وحضورها فيه، بحيث لو غاب عن العين -مثلا- الحامل المادي الخارجي للصورة، لغابت عنها في الوقت ذاته تلك الصورة التي حصلت فيها حين كانت أمام الحامل المادي للمدرك الخارجي.

(ب) ثم تأتي المرحلة الثانية وهي مرحلة تخيل هذه الصورة أو استعادتها، وهنا يتخفف المدرك عن الملابسات المادية أكثر من ذي قبل، أعني أكثر مما تخفف حين كان في مرتبة الإحساس، ذلك أنني أستطيع الآن أن أتخيل الصورة السابقة التي انطبعت في عيني -أو في الحس المشترك- بعد أن غاب عنها حاملها الخارجي، إنني هنا لا أحتاج إلى أن أكون في مواجهة الشيء الخارجي مبصرًا له، حتى أحصل على هذه الصُّوَر، بل في مقدوري أن أنظر إليها بخيالي وإن كانت قد رحلت عن ناظري لرحيل واقعها الموضوعي في الخارج. وإذًا فهاهنا مرتبة من الإدراك لا تشترط المثول أمام الواقع الموضوعي ولا حضوره لدى المدرك، كما كان ذلك شرطًا لابد منه في المرتبة السابقة من مراتب الإدراك. ولكن برغم هذه الخطوة المتقدمة في مراتب التجريد -فلا زال المدرك مقيدًا بشيء غير قليل من ملابسات المادة وغواشيها، ذلك أنني وإن كنت بمستطيع أن أتصور المدرك بعيدًا عن حامله المادي في الخارج، إلَّا أنني لا أستطيع أن أتصوره إلَّا مع كم وكيف وأين وما إلى ذلك من العوارض المادية

المعروفة، وهذا إنما يدل على أن المدرك في هذه المرتبة قد ارتقى درجة في سلم التجريد أو التعري عن عوارض المادة وأحوالها.

(جـ) أمَّا المرتبة الثالثة فهي مرتبة الوهم أو التوهم، والتجريد في هذه المرتبة أتم وأكمل من المراتب السابقة، لأن خصيصته عند المَشَّائين -كما سلف ذلك- تجريد المعنى الجزئي من ملابساته المادية الجزئية وإدراكه على وجه جزئي أيضًا، فإدراك العداوة أو المحبة لزيد من الناس مثلا، هو إدراك لمعنى جزئي، أي عداوة أو محبة - جزئية، ولكن لا يزال هذا المعنى متعلقًا بالجزئي المادي من حيث إنَّه كان الأصل أو المصدر الذي أدرك عنه، فالوهم وإن جرد المعاني إلَّا أنَّه تجريد جزئي بمعنى أن العداوة الكُلِّية أو المحبة الكُلِّية أو هما بالمعنى العام المطلق، أمر لا يستطيعه الوهم وليس في مقدوره ولا من طبيعته.

(د) ثم نصل إلى قمة التجريد، وذلك حين نصل إلى مرتبة التعقل فهاهنا يكون الإدراك بريئًا عن شوائب المادة وغواشيها وكل ما يتعلق بها من قريب أو بعيد، لأن المعنى المدرك هنا معنى كلي لا يختلف ولا يتباين، وإذًا فأمر الأفراد الجزئية وخواصها التي تعزل فردًا عن فرد وارد في هذه المرتبة على الإطلاق، فليس هاهنا كم ولا كيف ولا متى ولا أين، بل المدرك هنا معنى فوق كل هذه الأعراض والاعتبارات، هو المعنى الكُلِّي العام الذي يناسب تجريد العقل وإحاطته وشموله، وهنا -في مرتبة التعقل- يمكن أن نضيف للعقل إدراكين: إدراكًا آتيًا عن طريق الحواس، وهو وإن كان إدراكًا حسيًا ماديًا في مراتبه الأولى إلَّا أنَّه حين يصل لمرتبة الخيال فإنه يصبح وكأنه

نفض عنه كل ثوب حسي مادي، فأصبح لا يكون إلَّا مجردًا تمام التجريد، وهنا يدركه العقل لأنه يناسبه بهذه المرتبة التجريدية التامة.

وإدراكًا هو في ذاته مبرأ من لواحق الأجسام وصفاتها، والعقل يقع على هذه المدركات المجردة وقوعًا مباشرًا لا يحتاج فيه إلى سلسلة التجريد التي مرت بها المدركات الحسيَّة الآنفة الذكر، يقول ابن سينا في هذا كله: «وهو (زيد مثلًا) عندما يكون محسوسًا، يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه. لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانية، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض، التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها، لا يجرده عنها ولا يناله إلَّا بعلاقة وضيعة بين حسه ومادته ولذلك لا تتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال. وأمَّا الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض، لا يقتدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها. وأمَّا العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكتوفة باللواحق الغريبة المشخصة متثبتًا إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا، وإنَّما ما هو في ذاته بريء من الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته، فهو معقول لذاته»[1].

وأبو البَرَكَات –وقد ضرب صفحًا عن أمر القوى الباطنية– لا يرى ضرورة للفصل بين قوى حسيَّة تدرك صورا حسية، وأخرى عقلية تدرك

(١) الإشارات والتنبيهات: جـ ٢ ص٣٣٨. وما بعدها (ط. د. دنيا).

صورًا مجردة بريئة من الحس، وهو هنا يردد نفس الاعتراض الذي أورده في نظريَّة الإبصار من أن الصورة المبصرة أو الشبح المبصر كيف ينطبع في جزء ضئيل المساحة والمقدار، فالخيال أو الوهم يرد عليها نفس ما ورد على نظريَّة الإبصار، من حيث إن لكل منهما مكانًا حسيًا محددًا، وإذًا فالمدرك لهذه الأمور كلها هو النَّفْس، ولا فرق عندها بين أن يكون المدرك مجردًا أو محسوسًا، أو ذا مقدار صغير أو كبير، لأن النَّفْس جوهر قائم بذاته والإدراك حاصل لها لذاتها لا لقُوَّة أخرى جِسْميَّة أو حالة في جِسْم، ولأنها بريئة عن البدن بإنيتها وقوامها فهي ذات طبيعة لا تضيق عن أفعال حسيَّة أو خيالية أو وهميَّة أو عقلية، ولا يرفض أبو البَرَكَات ما أثبته المجربون وعلماء التشريح من وجود بطون ثلاثة في الدماغ، ولكن معقد الخلاف بينه وبين المَشَّائين هو: أنهم يجعلون في كل بطن من هذه البطون قُوَّة لها صفة الإدراك بمعنى أنها قُوَّة فاعلة للإدراك، وأن هذه البطون أمكنة وخزائن لما يرد عليها من مدركات الحواس، فالبطن المقدم للمتخيلات، والأوسط للأفكار وتركيب الصُّوَر، والمؤخر للمحفوظات والمتذكرات، أمَّا موقف أبي البَرَكَات من هذا كله فهو أنَّه ليس ثمة قوى فعالة تقوم بعمليات إدراكية مع النَّفْس أو بالنَّفْس، فالمدرك هو ذات النَّفْس ولا واسطة بينها وبين ما تدركه، وهذه البطون التي يتحدث عنها المَشَّاءون إن هي إلَّا آلات للمدركات الذهنيَّة، وعلاقة النَّفْس بهذه البطون ليست إلَّا مثل علاقتها بآلات الإبصار والسمع والشم والذوق. أمَّا حفظ هذه الصُّوَر أو هذه المعاني فليس هو انتقاشًا في هذه البطون، بل هذه الصور حاضرة

ومتمثلة في ذات النَّفْس: «فلا يكون الحافظ والمدرك إلَّا ذات النَّفْس لا قُوَّة جِسْمانيَّة هي عَرَض في جِسْم، ولا روحًا هو لطيف من الأجسام، ولا عضوًا تنتقش فيه أو في الروح تلك الصورة التي يضيق عنها الفضاء -فلا تحد عن نفسك بأن تقبل بأن جزءًا من دماغك يكون خزانة لمحفوظاتك الذهنيَّة أو لوحًا لنقش ما تدركه من ملحوظاتها، فإن من يفهم هذا ويتصوره ويجوزه ويعتقده ليس ممن هذا الكلام له ولا هذا الكتاب إليه»[١].

إن أبا البَرَكَات، وإن كان يفرق بين لونين من الإدراك: إدراك أشياء حسيَّة في الملابسات المادية، وإدراك صور ذهنيَّة مجردة، إلَّا أنَّه يرفض أن تكون هذه الصُّوَر محفوظة في مكان حسي والاعتراض هو الاعتراض، أعني ضيق المكان عن الإحاطة بكلِّ ملحوظات الإنسان ومتصوراته حتى وإن قال المَشَّاءون: إن هذه الصُّوَر إنما تنبثق في المكان في صور مقدارية متناهية الصغر والدقة، ذلك أن كثرة هذه الصُّوَر لا شك بالغة بها مبلغًا لا يحويه الجِسْم بل ولا البلدة التي فيها ذلك الإنسان المُتَصَوَّر، على أن المَشَّائين حين يقولون ذلك فإنما يغالطون أنفسهم، فالذي نحسه في نفوسنا هو أننا نتصور الأشياء على ما هي عليه في أحجامها وأبعادها في واقعها الخارجي، ودليل ذلك أنني حين أرى الشيء مرة ثانية وقد تغير به الحجم إلى زيادة أو نقص، فإنني أحكم على الفور بأنه أصغر أو أكبر مما كان عليه من ذي قبل، فلولا أني أدركته مرتين على بعدين متخالفين لما أمكن لي أن أدرك الفرق أو التفاوت الحاصل بين هذين الإدراكين.

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٢ ص٣٥٤.

ويصل أبو البَرَكَات إلى نفس النتيجة التي تمخضت عنها فكرته فيما يتعلق بالإدراك الحسي، وأعني بها أن الصُّوَر الذهنيَّة في ذات النَّفْس لا في مواطن أخرى باطنة ولا ظاهرة[١].

١٠-ولكن هل يعني هذا أن النَّفْس تدرك المحسوسات وتدرك المعقولات، أو أن النَّفْس قاصرة على إدراك المحسوسات بقواها الباطنيَّة والخارجية، أمَّا المعقولات فإنها من مدركات العقل؟

الحقيقة في هذا الأمر أن المَشَّائين يفرقون في الإدراك بين مدركات محسوسة ومدركات مجردة أو بين مدركات جزئية ومدركات كلية، والصنف الأول من هذه المدركات تدركه النَّفْس بقواها الحسيَّة الظاهرة والباطنة، فتبقى فيها هذه المدركات صورًا محسوسة أو تتجرد عبر الخيال والوهم إلى أن تصبح مدركًا مجردا كليًا ينتمي إلى عالم العقل لا إلى عالم الحس. أمَّا الصنف الثاني فهو الذي يدركه العقل، سواء كانت هويته معقولة في ذاتها، أي بريئة عن المادة وملابساتها أو كانت معقولة من حيث إنها قد ترقت في سلسلة من التجريد حتى وصلت إلى هذه الصورة الكُلِّيّة التي طرحت عنها كل ما يتعلق بالمادة من جزئيات طارئة على هذا المعنى الكُلِّي، ومِن ثَمَّ قيل في الفلسفة المَشَّائيَّة: إن مدرك العقليات فينا غير مدرك الحسيات.

وأكبر الظن أن المبدأ الأرسطي الذي يرى أن العقل لما كان مجردًا فإنه لا يدرك إلَّا المجردات، قد كان هنا وراء فكرة القوى الحسيَّة التي نادى بها المَشَّاءون واخترعوها اختراعًا، ذلك أن العقل أو النَّفْس -باعتبارها

(١) المصدر السابق: ص٣٩٧.

قُوَّة مجردة- لا تدرك الصُّوَر المحسوسة المادية، بينما هنا -وفي مجال الإدراك عند الشخص- صور محسوسات لا يرتاب فيها مرتاب، وهنا تبدو المعادلة الصعبة في الفلسفة المَشَّائيَّة بين قوى مجردة وصور إدراكية محسوسة، وهنا -أيضًا- لا يجد المَشَّاءون مناصًا من اصطناع تفرقة بين النَّفْس وبين قوى حسية باطنيَّة لها فعل الإدراك فيما يتعلق بهذا الوسط الحسي المادي. يقول ابن سينا: «والنَّفْس إنما تدرك بوساطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة، والأشياء المجردة لا تدركها بآلة، بل بذاتها، لأنه لا آلة لها نعرف بها المعقولات، والآلة إنما جعلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات، وأمَّا الكُلِّيّات والعقليات فإنها تدركها بذاتها.... ولو كانت لها آلة جِسْمانيَّة تدرك بها المعقولات لم تكن المعقولات إلَّا محسوسة أو متخيلة، وهذا محال، فيجب ألا تدركها بآلة، بل بذاتها»[1].

بهذا الفصل الصريح الواضح بين طبيعة الصورة المحسوسة الجزئية، وطبيعة الصورة المعقولة الكُلِّية، يضع ابن سينا العقل أو النَّفْس المجردة في مقابل القوى الحسيَّة الظاهرة أو الباطنة في داخل الإنسان، وبحيث تصبح للقُوَّة المجردة مدركاتها الخاصة بها، وللقوى الحسيَّة مدركاتها المناسبة لها أيضًا. وهنا نتساءل:

لماذا لا يرتضي المَشَّاءون حلول الصورة المعقولة في القُوَّة الحسيَّة الإدراكية؟

والجواب عند هؤلاء هو: أننا لو فرضنا أن الصورة المعقولة تعرض في

(١) التعليقات: ص٨٠.

قُوَّة حسيَّة أو مكان حسي ذي أبعاد ونهايات، فلابد من القول بأن الصورة المعقولة تنقسم بانقسام محلها، وهنا يتساءل المَشَّاءون: لو سلمنا انقسام الصورة المعقولة -ضرورة انقسام ما تحله وتنطبع فيه- فإن جزئي الصورة المعقولة المنقسمة إما أن يكونا متشابهين أو غير متشابهين:

أما إنهما متشابهان فهذا فرض غير معقول، إذ كيف يجتمع من جزأين متشابهين أمر لا يتشابه أو على حد تعبير ابن سينا: «فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما»[1]. ولعل ابن سينا يريد من هذا التَّساؤل أن الكل غير جزئيه، وهذه الغيرية ربما تنشأ لأن أجزاء الشيء المكونة له أجزاء متخالفة متغايرة، فهنا غيرية بين أجزاء الشيء الواحد كالمادة والصورة مثلا -ينتج عنها كل مركب مغاير- بدوره -لكل جزء من هذه الأجزاء ومِن ثَمَّ يستبعد ابن سينا أن يتكون عن جزأين متشابهين مجموع -أو كل- غير متشابه معهما وهذا هو ما يمكن أن نستخلصه من التَّعليل الذي يسوقه ابن سينا لاستفهامه الاستنكاري السالف، والذي يقول فيه: «إذ الكل من حيث هو كل، ليس هو الجزء»[2]. وإذًا فأمر مستبعد أن ينشأ عن الجزأين المتشابهين كل أو مجموع غير متشابه معهما، إلَّا إذا قلنا: إن هذا الكل يتغاير مع جزئيه باعتبار المقدار المتزايد، أو باعتبار الزيادة في العدد، أعني من حيث إن الكل هو عبارة عن جزأين اثنين لا من حيث إنَّه كل باعتبار ذاته أو صورته الكُلِّية، وحينئذ تكون الصورة المعقولة أمرًا مشكلا أو أمرًا معدودا، وإنه لمن البين

(١) الشِّفاء: جـ ١ ص٣٤٩ النجاة: جـ ٢ ص٢٨٧، أحوال النَّفْس: ص٨٢.

(٢) نفس المصادر والصفحات السابقة.

الواضح في الفلسفة المَشَّائيَّة أن الصورة المدركة إذا تطرق إليها شكل أو مقدار فإنها تكون -لا محالة- صورة خيالية لا صورة عقلية.

والأمر كذلك فيما لو فرضنا أن جزئي الصورة المعقولة المنقسمة غير متشابهين فهنا تنشأ محالات تترتب على هذا الفرض وتتأدى به في النهاية إلى البطلان. ذلك أن الأجزاء المتخالفة في الشيء الواحد إنما هي الأجزاء التي يحويها حد هذا الشيء أو ماهيته، فالأجناس والفصول هي الأجزاء التي لا تتشابه في الحد، فإذا ما ذهبنا نفترض جواز انقسام الصورة المعقولة إلى جزأين غير متشابهين لزم من ذلك أن كل جزء في الجِسْم يقبل القسمة بالقُوَّة إلى مالا نهاية ويلزم أن تترتب الأجناس والفصول ترتبًا لا نهائيا أيضًا، وهذا أمر واضح البطلان لأن الأجناس والفصول الذَّاتية للشيء الواحد يجب أن تكون متناهية بالفعل وبالقُوَّة أو من كل وجه، وإلا لما صح أن يجتمع جنس وفصل معا في جِسْم ما، إذ معنى هذا -أي حين لا تكون الأجناس والفصول متناهية من كل وجه- أن الجِسْم الواحد قد انفصل أو تميز بأجزاء غير متناهية[1].

أمَّا أبو البَرَكَات فيطالعنا بهذا النَّصّ الذي يحسم به هذا الخلاف المغرق في الجدل العقلي: «ولست أفرق في هذا الإدراك بين ما يسمونه صورة عقلية وبين ما يسمونه صورة حسيَّة فإنهم قالوا ما قالوه في ذلك لقولهم في الأجسام ورفع المقدار والتجزي عن النَّفْس وغيرها مما هو غير

(١) ابن سينا: النجاة ص٢٨٩.

جِسْم»[١]. وموقف فيلسوفنا من هذه التفرقة بين مدرك العقليات ومدرك الحسيات هو موقف الرفض الحاسم، لأنها تفرقة مصطنعة ومزعومة، وعنده: أن النَّفْس هي المدركة للصور المحسوسة، وذلك بصرف النَّظر عما يلزم على ذلك من طروء المقدار والقسمة الفرضية على معنى النَّفْس ولحوقها بها، فهذا أمر لا يكاد يترتب عليه محال عند أب البَرَكَات بل إن المَشَّائين ما استطاعوا أن يقيموا على امتناعه حجة ولا دليلا، فبرغم كل ما قاله ابن سينا هنا لقطع العلاقة بين المحسوسات، وبين النَّفْس أو العقل، قطعًا لا سبيل معه إلى التقاء، فقد بات الأمر مشكلا محيرا كما كان من ذي قبل: إننا إذا سلمنا مع المَشَّائين أن العقل أو النَّفْس تدرك المجردات لذاتها، بينما تدرك الصورة الحسيَّة باستخدامها للقوى الباطنيَّة أو الظاهرية لترفعها إليها -في نهاية الأمر- صورا مجردة، فإننا نتساءل كيف أدركت النَّفْس هذه الصورة من قوتها التي رفعتها إليها؟

أبان تلقي ذات المدرك بملابساته المادية في هذه القُوَّة الحسيَّة؟ وهنا تتهاوى النَّظريَّة المَشَّائيَّة من الأساس لأنه قد أمكن إذًا أن يلتقي المجرد باللامجرد، أم بأن تدرك ذات المدرك فقط دون الشكل والمقدار، فكيف -إذن- أفسر ما أشعر به في نفسي من أمر التفرقة بين الصغير والكبير والبعيد والقريب، سواء فيما أراه أو فيما أحفظه أو فيما أتذكره؟

هل يقول المَشَّاءون إن النَّفْس لا تنال ذات هذا المدرك المحسوس، وإنَّما تلقاه فقط دون أن تتلبس به أو تتداخل معه؟ وإذًا فكيف يقال إن

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص ٤٠٠.

هاهنا إدراكا بين أمرين؟ والإدراك كيف كان أمره -لا يمكن أن يبرأ فيه المدرك عن لقاء ذات المدرك؟ ثم إذا صح أن تلقى النَّفْس مدركاتها دون أن تنال ذوات هاته المدركات، وصح -مع ذلك- أن نسميه إدراكا، فلماذا لم يفرض المَشَّاءون هذا الإدراك عينه بين النَّفْس ابتداء- وبين المدركات الحسيَّة، باعتبار أن النَّفْس تلقى هذه المدركات الحسيَّة دون أن تنال ذواتها، وهنا لا يترتب المحظور الذي ألجأ المَشَّائين إلى تمحل كل هذه النَّظريات والفروض؟ إذ سوف تظل النَّفْس -مع هذا الإدراك- بمنأى عن معنى المقدار والتجزئة، لأنها سوف لا تتلبس بالذوات المحسوسة، فلا يلحقها بالضرورة مقدار ولا مادة ولا انقسام؟ يقول أبو البَرَكَات: «فإن قيل... فهل هو (الإدراك) على مقابلته (مقابلة المدرك) حتى يقال: إن المدرك لا ينال ذات المدرك ولا يلقاها؟ فهلا قلتم هذا أَوَّلًا واسترحتم من القول بالقوى الجِسْمانيَّة التي خلقتموها من غير أن يدلكم عليها دليل صادق، فإن الإدراك إذا لم يكن لقاء الذَّات للذات لم يحوجكم القول بأن النَّفْس أدركت الصُّوَر الجِسْمانيَّة إلى القول بتجزئة النَّفْس!! لكنه لا يمكن أن يقول مُتَصَوِّر: إن الإدراك لا تلقى فيه ذات المدرك ذات المدرك، ولو لم يكن بين المدرك وغير المدرك بالنسبة إلى المدرك فرق»[١].

على أن هذا الاحتجاج الذي قدمه ابن سينا بين يدي دعواه هذه لا يثبت إلَّا منع القسمة الفعلية في الأجزاء، أمَّا منع القسمة الوهميَّة الفرضية فهي لا تثبت بهذا الاحتجاج لأن توهم القسمة هاهنا -أو

---

(١) المصدر السابق: ص٤٠١.

افتراضها- لا يلزم منه بالضرورة حدوث قسمة فعلية وجودية تلحق الصورة المعقولة ويلزم عنها ما ألزمه المَشَّاءون، ذلك أنَّه ليس بلازم أن يخرج إلى الفعل كل أمر ممكن، فضلا عن أمر متوهم مفروض، ومثل هذا الدليل قد تكون له قيمة برهانيَّة فيما لو لزم عنه أن ينقسم المحل انقساما فعليا، فهنا تنقسم الصورة وتلزم المحالات غير أن المحل هاهنا لا ينقسم بالفعل فالصورة غير منقسمة.

ثم كيف يمنع ابن سينا انقسام الصورة العقليَّة بمقدمته التي ينكر من خلالها أن يجتمع من الجزأين ما ليس منهما؟ أليس الجزءان من قطعة الذهب -مثلا- شبيهين، ثم هما نفس القطعة في المعنى؟! أليس معقول كل منهما ليس أمرًا آخر غير معقول هذين الجزأين مجتمعين في كل واحد؟! إنَّه إن كان ثمة فرق فإنما هو فرق في المقدار والعدد لا في الذَّات والحقيقة.

وإذا كان ابن سينا قد ربط في استدلاله هذا، بين صيرورة الصورة العقليَّة أمرًا آخر غير جزئيها من حيث مقداريتها وزيادتها في العدد، وبين انقلابها إلى صورة خيالية لا عقلية، فإن هذا الربط -فيما يرى أبو البَرَكَات- قفزة في الاستدلال تعوزها الحجة والبرهان، فأبو البَرَكَات لا يرى أن ثمة دليلا عقليا يحيل أن تكون الصورة العقليَّة البسيطة ذات مقدار أو عدد، أليست الصورة العقليَّة عندي غير الصورة العقليَّة عند زيد، وهما غير التي عند بكر؟ وهل معنى ذلك إلَّا أن كل واحدة من هذه الصُّوَر غير الأخرى بالعدد!! وإذا جاز أن تتخالف الصورة العقليَّة بالعدد فلم يمتنع أن يتصور

لها مقدار؟! «فإنا ما نرى أحدا إلَّا والذي في أولية عقله وفطرته تصور الأقطار والمقدار وقبول القسمة الفرضية لكل ما يتصوره بحيث لا يتأتى له أن يرفعه بذهنه عن شيء مما يتصوره ذهنه، لا بدليل ولا حجة يوافق عليها الذِّهن إلَّا قسرا»[1].

ومرة أخرى يقع فيلسوفنا في حبائل الوهم وخداعه، فيخلط بين مشاعر الحدس وأضاليل القُوَّة الواهمة، ولقد سبق أن ناقشنا هذه النقطة في منهج فيلسوفنا، وذلك حين عجز عن تصور عار عن الزَّمان، وحين اعتبر هذا التَّصَوُّر هو القول الفصل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وهنا يكاد فيلسوفنا يفعل نفس الشيء حين يمزج بين أولية الوهم وأولية العقل، نعم لا شك أن الإنسان -كما يقرر أبو البَرَكَات- لا يتصور شيئا بدون مقدار أو قسمة فرضية إلا قسرا، لكن هذا لا يعني أبدا أنَّه تصور حق يحتج به لحسم الخلاف القائم في هذا الصدد.

ومهما يكن من أمر هذا الاستدلال فإن أبا البَرَكَات يضرب صفحا عن كل هذا الجدل العقيم، ويعمد إلى الشعور الذَّاتي يستنطقه ويستهديه فيعلم: «أن مدرك الصورة العقليَّة والحسيَّة وبالجملة مدرك الموجودات في الأعيان، والمُتَصَوَّرات في الأذهان فينا واحد هو ذات الإنسان، كما يشعر به كل واحد منا من ذاته أنَّه هو الذي أبصر وسمع وعرف وتصور وحفظ وتذكر وعلم... ومن هذا القبيل تقول: عرفت وعلمت، وقبلت ورددت، وصدقت وكذبت، ورأيت وسمعت، والتاء في كلامك واحدة

(١) المصدر السابق: نفس الموضع.

الإشارة والمعنى على ما قيل غير مرة»[١].

ولفيلسوفنا عود على ذات هذه المشكلة حين تلقي بظلالها على الجانب الميتافيزيقي في مشكلة العلم الإلهي بين المَشَّائين وأبي البَرَكَات، وذلك حين يلتزم المَشَّاءون بأن الله تعالى -وهو عقل العقول- لا يدرك إلَّا ما كان كليا مجردا من المدركات، ثم يقف أبو البَرَكَات محطما هذه التفرقة المزعومة ويلزم المَشَّائين بأنه تعالى يعلم الكُلِّيَّات والجزئيات.

١١- ويبقى أن نعرف -في الجانب النَّقدِيّ عند فيلسوفنا- موقفه في النَّفْس من جهة قدمها أو حدوثها. والقول بقدم النفوس الإنسانيَّة هو من مأثورات أفلاطون عند الفلاسفة المسلمين، أمَّا القول بحدوثها فهو مما ينسب للمذهب الأرسطي الذي انتمى إليه المَشَّاءون في الفكر الإسلامي وعلى رأسهم ابن سينا[٢]، إلاَّ أننا -فيما يتعلق بابن سينا- نكاد نعتقد بأن فكرته -رغم انتمائه للمذهب الأرسطي هنا- يشوبها قدر غير قليل من تضارب وتذبذب، وحقيقة تطالعنا كتبه -على اختلافها- باستدلالات صريحة على أن النَّفْس الإنسانيَّة حادثة مع البدن، لكننا ما نكاد نذهب إلى أبعاد أخرى في فلسفته حتى نعتقد بأن ثمة تضاربا نفذ إلى هذه القضية حين تبدل بها موضعان مختلفان في فلسفة الشيخ.

فأما فكرة الحدوث عنده فهي فكرة تعتمد على مذهبه في أن النَّفْس نوع واحد متفق، تختلف أفراده أو ما صدقاته، ومن هذا المنطلق لا يتصور

(١) المصدر السابق: ص٤٠٤.

(٢) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة: مجلد ٢ ص٢٦٧.

ابن سينا أن يكون للنفس وجود سابق على وجودها في البدن. لأنه حين يفترض جدلا إمكان وجود النَّفْس وجودا قديما فإنه يتساءل عن هذه النَّفْس في ذاتها، أهي ذات واحدة أو ذوات متكثرة؟ وعلى كلا الفرضين فالأمر في النهاية متأد إلى استحالة وجود نفس سابق على وجود البدن.

فأما أن النَّفْس في وجودها السابق على البدن ذوات متكثرة بالعدد فهذا أمر باطل، لأننا نتساءل أيضًا: ما هو مناط الكثرة والتغاير بين هذه النفوس المتفقة النوع؟ وليس بد حالتئذ من أن تكون العِلَّة في هذا التغاير عائدة إما إلى الصورة والماهية، وإما لما بين النَّفْس وبين موادها العنصرية الموجودة فيها من علائق ووشائج.

ويستبعد ابن سينا الفرض الأول من هذين الفرضين، أعني: أن تكون الصورة والماهية هي مناط الاختلاف في النفوس، لأنه منذ البداية يقرر أن النَّفْس واحدة الماهية فهي لا محالة ذات صورة واحدة أيضًا، وإذًا فهي قد تغايرت بموادها «لأن الأشياء التي ذواتها معان فقط، وتتكثر نوعياتها بأشخاصها، فإنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها، أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها، وإذا كانت مجردة أصلا (أي: من الحوامل والقوابل) لم تتفرق بما قلنا، فمحال أن تكون بينها مغايرة وتكثر، فقد بطل أن تكون النَّفْس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذَّات بالعدد»(١).

وأمَّا أن النَّفْس قبل وجودها في البدن كانت ذاتا واحدة فهذا أيضًا أمر

---

(١) ابن سينا: الشِّفاء: جـ ١ ص٣٥٣، وأحوال النَّفْس: ص٩٦، وأيضًا: الرازي: المباحث المشرقِيَّة جـ ٢ ص٣٩٠ والشيرازي: الأسفار الأربعة مجلد ٢ ص٢٦٨.

باطل، لأنه حين يحدث بدنان -مثلا- أو أكثر، فهاتان النَّفْسان هما شقا هذه النَّفْس القديمة الواحدة الذَّات. وحينئذ لا مناص من القول بانقسام المجردات التي لا عظم لها ولا أحجام، وابن سينا قد أبطل هذا فيما سلف له من أقاويل في هذا المقام. كذلك لا يقال: إن هذه النَّفْس الواحدة الذَّات هي بعينها في هذين البدنين أو في هذه الأبدان. فمثل هذا القول مما لا يكاد يتوقف عنده بنقض أو برد. وإذًا فافتراض وجود النَّفْس قبل البدن افتراض باطل عند أبن سينا بكلِّ المقاييس والاعتبارات، ويلزم بالضرورة عن كل هذا أن تكون النَّفْس حادثة مع البدن[١].

ولكن القصيدة العينيَّة التي أضفى بها ابن سينا على «النَّفْس» معنى الهبوط والتنزل من المحل الأرفع إلى عالم البدن والمادة، قد تقف عقبة في وجه كل ما استدل به ابن سينا على حدوث النَّفْس، إذ النَّفْس في قصيدة الشيخ نفس قديمة، وهي تسكن عالمًا رفيع الجلال والجمال، ولذا فهي -حينما تفارقه وتهبط عنه، فإنما تفارقه كرها وتهبط عنه كرها، ومهما طال بها الأمد في عالمها المادي فإنها تبقى فيه دائمة الحنين والالتفات إلى ديارها الأولى. نعم، مثل هذه اللفتات الإشراقِيَّة في قصيدة الشيخ لا تدعنا نتردد في الاعتقاد بأنه متأثر -إلى حد بعيد بالمذهب الأفلاطوني في هذا المقام، وهو تأثر قد يبلغ مبلغ التناقض بين نظرتين متضادتين في مشكلة قدم النَّفْس وحدوثها. وحقيقة لا يمكن إغفال هذا التضارب في فلسفة ابن سينا ولا رفعه، إلَّا

(١) المصادر السابقة: نفس الصفحات.

إذا أسقطنا من اعتبارنا هذه القصيدة العينيَّة تماما، سواء عللنا ذلك بأن لغتها الشعرية لغة عالية، وهو أمر غير معهود فيما طالعنا به ابن سينا من قصائد وأراجيز، أو عللناه بهذا التناقض الصارخ في فلسفة الشيخ[١].

وأبو البَرَكَات صريح كل الصراحة في أن النَّفْس حادثة مع حدوث البدن، وهو هنا يكاد يتأثر خطى ابن سينا ويتتبع مواضع أقدامه[٢]، إلاَّ أنَّه لا يتفق معه في أن النَّفْس واحدة بالنوع، ذلك أن ابن سينا يقرر: أن نفوس سائر الحيوانات قوى جِسْمانيَّة، وليست جواهر مجردة. أمَّا النفوس الإنسانيَّة الناطقة فإنها ذوات جواهر مجردة، وهي -على رغم تعددها- متساوية في تمام مهاياها وحقائقها، وإذا كان ثمة اختلاف بين أفراد النفوس فمرده إلى الأمزجة والاستعدادات والأبدان[٣]. ومثل هذا القول مردود عند أبي البَرَكَات، لأن ابن سينا نفسه يعرض لنا مفهوم النوع على وجهين:

(أ) وجه يكون فيه النوع مركبا من جنس وفصل، وذلك حين يحلل «الجنس» إلى أنَّه: كلي تنضاف إليه فصول ذاتية فتحدث منه الأنواع التي تندرج تحت هذا الجنس العام، بحيث تتشارك الأنواع فيما بينها بمعنى، هو جنس، كما تتخالف -في ذات الوقت- في معنى الجنس، بمعنى آخر هو الفصل، والنوع بهذا المفهوم لا محالة مركب من جنس عام مشترك وفصل ذاتي غير مشترك.

(١) د. الأهواني: مُقَدِّمة كتاب أحوال النَّفْس ص٣٤.

(٢) المعتبر في الحمة: جـ ٢ ص٣٧٧.

(٣) الرازي: المطالب العالية: الكتاب السابع: لوحة رقم ٩٧ (مصورات معهد المخطوطات العربية القاهرة).

(ب) ووجه يكون النوع فيه معنى بسيطا وهو الذي: يقال على غير مختلفين بالحقائق الذَّاتية في جواب ما هو[١]، ومفهوم النوع بهذا الاعتبار لا نراعي فيه معنى المشاركة مع آخرين في جنس عام، بل لا نلاحظ فيه إلَّا الكُلِّيَة التي تقال على هذه الكثرة المتفقة الحقائق، والنوع بهذا المعنى لا يتركب من جنس وفصل، ولا يحتاج في تحقيق نوعيته هذه إلى كثرة وجودية فعلية يقال عليها بالفعل أيضًا، بل يكفي في تحقق هذه النوعيَّة وجود فرد واحد في الواقع الموضوعي للأشياء ينطبق عليه هذا المفهوم. ولقد نتوهم لهذا الفرد أمثالا وأندادا ذهنيَّة ننسبها إلى هذا المفهوم الكُلِّي للنوع والمثال المعروف لهذا الفرد النوعي هو «الشمس» تلك التي لا نجد لها في الوُجود الواقعي فردا آخر يشاركها نوعها[٢].

وإذًا فكل ماهية بسيطة غير مركبة لا يقال عليها الجنس، ذلك أن بساطتها مانعتها من أن تتشارك مع أمور أخرى في معنى ذاتي حتى تكون -بالضرورة- منضوية تحت جنس كلي يشملها، وإذا كانت النَّفْس الإنسانيَّة -وحسبما يرى ابن سينا والمَشَّاءون- جوهرا واحدا بسيط الهوية والذَّات، فكيف تكون متماثلة الحقائق في نوع ومتخالفة الحقائق في أفراد!!

وهكذا لا يرتضي أبو البَرَكَات تماثل النفوس في نوعها، بل هي عنده -رغم كثرتها وتعددها- جواهر متخالفة بحقائقها وذواتها وأحوالها ولا اشتراك بينها في معنى ما، بحال ما من الأحوال، ودليل فيلسوفنا هنا: هو

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص٣٨٣.

(٢) نفس المصدر السابق: ص٣٨٣.

منطق الوُجود ومنطق الشعور، فواقع هذين المنطقين يحكم بأنواع مختلفة من النفوس والطبائع والأمزجة بحيث لا نكاد نعثر على نفسين تشابهتا فيما بينهما تشابها كاملا، وإلا فكيف انقسم الناس وتفرقت بهم السبل بين عالم وجاهل، وقوي وضعيف، وشريف وخسيس، وخيِّر وشرير، وغضوب وخمول، وصبور وملول. فهذا الاختلاف لا محالة مرجعه إلى اختلاف في غرائز النفوس وهوياتها: «فتعلم من ذلك أن نفوس الناس مختلفة الجواهر والطبائع قبل اختلاف الأبدان وأشكالها، وتختلف أحوال الأبدان لاختلاف حالات النفوس أكثر، وعلى الأكثر، وفي الأكثر وتختلف حالات النفوس: لاختلاف حالات الأبدان، أقل، وعلى الأقل، وفي الأقل.. وأقل ما في يدك من هذا النَّظر: أن وحدة النفوس بالنوع واتفاقها في الحقيقة والماهية لم تصح لك عليه حجة توجب عندك اعتقادا ولا ظنًا غالبا»[1].

١٢-ونكتفي بهذا الجانب النَّقدِيّ في فلسفة أبي البرَكَات تجاه موضوع النَّفْس هذا، مرجئين منها أمورا قد تطرح نفسها على بساط البحث فيما يتعلق بمسائل أخرى في فصل تال. وقد لا نتفق مع أبي البرَكَات في نظريته التي تفسر الإبصار بخروج نور من العين يلتقي بالنور الواقع على الأشياء فتحدث الرؤية أو الإبصار، لأن هذه النَّظريَّة ليست إلَّا تذبذبا بين النَّظريَّة الأفلاطونيَّة وما يضطرب في نفسه من نقد النَّظريَّة الأرسطيَّة والرغبة في هدمها وتحطيمها. ثم إن العلم الحديث قد حسم هذا الإشكال بما لا يدع مجالا لأدنى ريب في أن القول بالشعاع -أو النور- الخارج من العين

(١) المصدر السابق: ص٣٨٦.

قد بات ضربا من اللغو والعبث، كما لا نتفق معه في (انبهاره) بمعطيات الوهم في مجال لا سبيل إلينا أبدا لأن نحكم فيه بمثل هذه المعطيات. وعندي أن فرقا واضحا بين أن تكون معطيات الوهم وأحكامه لا يخالجني أدني ريب في أنها ماثلة في ذهني ولا قبل لي بردها ولا بدفعها، وبين أن تكون هذه المعطيات -في أنفسها- حقا لا ريب فيه. نعم نأخذ على أبي البَرَكَات في حديثه عن انقسام الصورة العقليَّة في موضوع النَّفْس هذا التمسك الأعمى بقُوَّة الوهم، فأية علاقة ضرورية حتميَّة بين كوني لا أستطيع أن أتصور موجودا بدون مقدار ولا قسمة فرضية وهميَّة، وبين أن يكون كل موجود -في واقع الأمر- لا مهرب له بالفعل من مقدار أو قسمة؟!

وأبو البَرَكَات وهو يخلط بين هذين الجانبين فإنه -فيما أري- يتجاوز حدود الحق بصورة أو بأخرى، فإذا كانت الأدلة المَشَّائيَّة التي تحيل الانقسام والمقدار والشكل بالنسبة للصورة العقليَّة، متهافتة في نظره، فإن منطق الحق هنا يقضي بأن يطرح لنا البديل على أساس من هذا اليقين العقلي الذي حطمه، لا على أساس من خلجات الوهم وتصوراته تلك التي يسهل فيها الخداع والتضليل. إنَّه حين يقول قولته الآنفة: «لا يتأتى للمُتَصَوِّرِ أن يرفع المقدار والقسمة عن شيء مما يتصوَّره ذهن» فهل يبقى -بعد ذلك- على حدود نقف عندها لنقول: إن هاهنا مجالا يتعالى على المقدار والشكل والهيئة والقسمة الفرضية!! ثم هل قدم بين يدي أوهامه هذه حجة أو دليلا مما يعتمد عليه ويعتد به!!

وإذا كنا نختلف معه في هذه النقطة لأنها قد تمس -من قريب أو بعيد- حقائق مصونة الذَّات عن أوهام أبي البَرَكَات، فإننا نقدر له قدره حين رفض

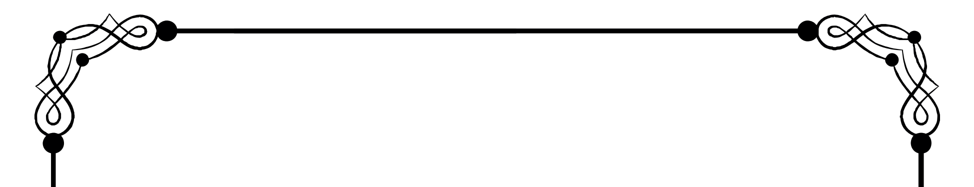
نظريَّة القوى النَّفْسيَّة الحسيَّة في فلسفة أَرِسْطُو وابن سينا رفضا على أساس مكين من النقد المنهجي الجاد، فهذه النَّظريَّة الأرسطيَّة التي سيطرت على دوائر الفكر البشرى حتى مطلع هذا القرن، قد تجاوزتها أبحاث علم النَّفْس الحديث حين انتهت إلى تزييف ما يُسَمَّى في علم النَّفْس القديم بملكات نفسيَّة خاصة تصدر عنها أفعال نفسيَّة خاصة كذلك(١). ومن هنا نستطيع أن نزعم أن محاولة أبي البرَكَات، تلك التي التقينا بها في دحض نظريَّة القوى النَّفْسيَّة، هي محاولة فريدة سبقت أوانها بمراحل متطاولة. وأمر غير أن يعتقد جمهرة الباحثين في علم النَّفْس القديم أن النَّظريَّة الأرسطيَّة هذه قد سيطرت سيطرة كاملة على الفكر الفلسفي في مدرستيه: الإسلاميَّة والمسيحية في العصور الوسطى، دون أن تبدو من أي منهم أية إشارة إلى هذا النقد العنيف الذي واجه النَّظريَّة الأرسطيَّة في فلسفة أبي البرَكَات وأسقطها من الاعتبار تماما حين قرر أنَّه لا متوسطات بين النَّفْس وبين آلاتها(٢). ولعل أبا البرَكَات بمحاولته هذه يعتبر رائدا في هذا المجال.

* * *

---

(١) الأهواني: مُقَدِّمة كتاب النَّفْس لأرسطو: ص٢٧، وإبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلاميَّة منهج وتطبيقه: ص١٨١.

(٢) انظر على سبيل المثال: عثمان نجاتي: الإدراك الحِسِّي عند ابن سينا: ص٣٩، ٤٠، والأهواني في مقدمته لكتاب أرسطو في النَّفْس ص٢٧، وعبد الكريم العثمان: الدراسات النَّفْسيَّة عند المسلمين والغزالي بوجه خاص: ص٢٧٥.



الفصل الثاني

الميتافيزيقا: الوُجود العام والوُجود الإلهي

١- مدخل.

٢- تقسيم العلوم بين المَشَّائين وأبي البرَكَات.

٣- مشكلة الكُلِّيّات واضطراب أبي البرَكَات فيها.

٤- الوُجود (بداهته وأصالته أو اعتباريته) بين المَشَّائين وأبي البرَكَات.

٥- الوُجود (الوُجود الواجب والممكن).

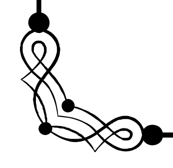
٦- الصِّفات بين ابن سينا وأبي البرَكَات.

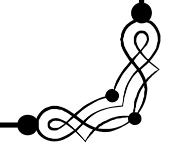
٧- مشكلة العلم الإلهي (نظريَّة أَرِسْطُو).

٨- مشكلة العلم الإلهي (نظريَّة ابن سينا).

٩- مشكلة العلم الإلهي وموقف أبي البرَكَات من النَّظريتين السالفتين.

١٠- مشكلة علم الله بالجزئيات وموقف أبي البرَكَات منها.





١-إذا كان قد أمكن لأبي البَرَكَات فيما مضى من المباحث الطَّبِيعِية والنَّفْسيَّة أن ينفذ بنقده إلى لب هذه المباحث وصميمها، فإنه هنا -فيما نرى- يكفكف كثيرا من غلواء هذا النقد وشططه والإسراف فيه، بحيث تبدو محاولته هاهنا أقرب إلى التعديل والتحوير منها إلى الهدم والتقويض، ولعل ذلك راجع إلى إحساس فيلسوفنا بأن المجال هاهنا قد يتعسر فيه الاعتماد على تجربة أو على شعور نفسي، وهذان هما كل ما في جعبته من آيات الحق ودلائل اليقين. وبعبارة أخرى: لعل فيلسوفنا يضع نصب عينيه أنَّه هاهنا قد فارق عالم الطبيعة وعالم النَّفْس إلى عالم آخر قد لا نملك حياله رؤية مباشرة تنفذ إلى أعماق ذاته كما هو الحال -مثلا- في حقائق الطبيعة وحقائق النَّفْس، ومِن ثَمَّ كان الاعتماد على المحصلات الأخيرة التي وصل إليها أبو البَرَكَات في هذين المجالين يجيء باعتباره أمرًا هاديا له في رفض ما يرفض أو اختيار ما يختار، ولعل هذا هو ما يفسر لنا ظاهرة التوافق بين أبي البَرَكَات وبين المَشَّائين في جوانب كثيرة في هذا المجال من مجالات الفكر الفلسفي، وأعني به الجانب الميتافيزيقي أو العلم الإلهي. وهو أمر قد يكون غريبا بالقياس إلى ما قدمناه له من محاولات الهدم التي كاد يقوض بها كل البنايات الفلسفيَّة في الفكر المَشَّائي سواء في ميدان الطبيعة أو في ميدان النَّفْس.

ولكن بالرغم من ذلك كله فقد كانت له هنا -أيضًا- وقفات لا يمكن للباحث أن يتجاهلها أبدا، وهي وإن تكن ذات طابع نقدي هادئ أحيانا

فإنها -فيما أرى- كافية في أن تصنف فيلسوفنا بعيدا عن الفكر المَشَّائي، وعلى خط فلسفي جديد قد لا يلتقي مع الفلسفة المَشَّائيَّة في أمهات بعض المسائل الميتافيزيقِيَّة من قريب أو بعيد.

٢-وأولى هذه اللفتات النَّقدِيّة في المجال الميتافيزيقي هي نظرته إلى طبيعة العلم الميتافيزيقي ومكانته بين سائر العلوم الأخرى. ولقد نعلم أن نظرة أَرِسْطُو في هذا الموضوع -وكما سلف الحديث عنها في بداية فصل الحَرَكَة- هي قسمة العلوم إلى النَّظريَّة والعملية، ثم قسمة كل من هذين القسمين إلى علوم فرعيَّة أخرى، فالعلم النَّظري يطوى تحته: العلوم الفلسفيَّة الثلاثة التي هي: الطَّبِيعِيات والرياضيات والإلهيات، أمَّا العلم العملي فيتفرع بدوره إلى فروع أخرى هي: السياسة، وتدبير المنزل، والأخلاق. كما نعلم أيضًا أن ابن سينا يحذو حذو أستاذه أَرِسْطُو في هذا التقسيم ويتتبع مواضع أقدامه موضعًا موضعًا.

لكن أبا البَرَكَات قد يختلف -قليلا أو كثيرا- في نظرته إلى هذه العلوم وتقسيمها وعلاقاتها ببعضها، ولعل أول مواطن هذا الاختلاف هو الأساس الذي ينبني عليه هذا التقسيم في فلسفة المَشَّائين وفلسفة أبي البَرَكَات فأَرِسْطُو -وأتباعه- ينطلق في تقسيمه هذا من موضوعات العلوم، فالعلوم تتمايز وتتخالف بحسب تمايز الموضوع الذي تتعلق به هذه العلوم أو تتناوله بالبحث والتفصيل، ومِن ثَمَّ وجدنا مورد القسمة -أو مناط الاختلاف- في الفلسفة الأرسطيَّة هو الشيء المبحوث عنه، ثم مدى تعلقه بالمادة أو تجرده عنها، ومن تحديد هذا الشيء وصلته بالمادة نشأت فروق وحدود ترتبت عليها أنماط

مختلفات من العلوم والمعارف تتمايز فيها المبادئ والمسائل والموضوعات تمايزا لا تختلط فيه هذه الأمور ولا تتداخل[١].

أمَّا أبو البَرَكَات فمنطلقه في هذا كله هو معنى «الوُجود» في هذه العلوم، أو بعبارة أخرى: الأنماط الوُجودية التي تنتمي إليها العلوم وتتحقق بها، ثم ما يترتب على هذه الأنماط من إدراكات ومعارف تتغاير فيما بينها وتتخالف. وفكرة أبي البَرَكَات هنا تعتمد على أن العلم والمعرفة والإدراك صفات إضافية للعالم والعارف والمدرك إلى المعلوم والمدرك والمعروف، لكن ثمة فرقٌ بين معرفتي أو إدراكي لموجود ما من موجودات الأعيان، وبين معرفتي أو إدراكي له مع صفات وأحوال تتعلق به، ذلك أننا في المقام الأول ندرك ونعلم وجود الشيء أو الأشياء، والمعرفة هنا هي الصِّفة الإضافية بين هذه الموجودات وبين الأذهان التي تدرك وتعلم، أمَّا في المقام الثاني فإننا نعلم وندرك صفات ذهنيَّة إضافية تتعلق بهذه الموجودات، كالمجاورة والمماسة -مثلا- بل ومثل هذه المعرفة الأولى التي سبق لنا أن حصلناها ونحن تجاه هذا الموجود العيني، ثم يضيف أبو البَرَكَات علما ثالثا إلى علمي موجودات الأعيان، وصور الأذهان، يسميه علم الألفاظ والكتابات، وذلك ضرورة أننا نعبر عن هذين العلمين السالفين بالألفاظ، وعن الألفاظ بالكتابات. وترتيب هذه العلوم -حسبما يرى أبو البَرَكَات- من حيث الأولوية في معنى العلم والمعرفة هو كالآتي: علم الأعيان الوُجودية ثم علم الصُّوَر الذهنيَّة، ثم علم الألفاظ والكتابات. ذلك

(١) انظر: فقرة رقم ١ من الفصل الأول من الباب الثاني من هذا المبحث.

أن العلم بموجودات الأعيان علم أولي، فهو أولي بمعنى العلم وبمعنى المعرفة من العلمين الآخرين ويليه في هذه المرتبة علم الصُّوَر الإضافية الذهنيَّة، لأن هذه الصُّوَر وإن لم تكن موجودات أولية، إلَّا أنها صفات لهذه الموجودات الأولية، وهي صفات موجودة في الأذهان وفي النفوس، وإذا ما كانت الأذهان والنفوس أعيانا وجودية فيلزم ضرورة أن تكون هذه الصِّفات الموجودة فيها موجودة أيضًا لأن الموجود في الموجود موجود، وإن كان وجودها حالتئذ وجودا تابعا أو عارضا للموجود الأول الذي هو وجود الذوات العينيَّة، ونسبة العلم بهذه الصُّوَر إلى العلم بالموجود العيني نسبة الأعراض إلى الجواهر أو اللواحق المعلولة إلى العلل، أمَّا العلوم اللفظية فتجيء ثالثة في هذا الترتيب لأنها من لواحق العلوم الذهنيَّة أو من لوازمها وعوارضها. يقول أبو البَرَكات: «فالعلم يقال قولا حقيقيا أوليا: على العلم بالأعيان الوُجودية، ومن أجلها. وثانيا: على العلم بالصور الذهنيَّة العلميَّة، والعلم بالألفاظ والكتابات يبعد عنهما في المعنى كثيرا، فإذا كان العلم الأول هو العلم بالموجود، والعلم بالشيء علم بصفاته ولواحقه ويكون من جهة العلم بأسبابه ومباديه، فالعلم بالموجود كذلك أيضًا»[1].

ولكن هل «الموجود» في نظريَّة أبي البَرَكات هذه، هو الموجود الحسي أو «الموجود اللاحسي»؟ وبعبارة أخرى: هل العلم بالموجود الواجب الوُجود، والعلم بالموجود الممكن يندرجان تحت معنى العلم بالموجود، أو أن العلم بالموجود الواجب ينتمي إلى لون آخر من ألوان

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص٣ (الإلهيات).

العلوم؟ الواقع أن الموجود -في نظريَّة أبي البَرَكَات- أعم من أن يكون موجودا محسوسا أو موجودا غير محسوس، بمعنى أن الموجود الذي نريد معرفته أو العلم به قد يكون جِسْما محسوسا وقد يكون ذاتا غير جِسْميَّة ولا محسوسة، وسواء أكان هذا الموجود إنسانا أم حيوانا أم نباتا أم أحوالا وإضافات تتعلق بها. أم كان أمرًا آخر فوق الجِسْم أو الحس، فهو على كلا الحالين موجود، والعلم به علم بالموجود، ومعنى هذا أن العلم الإلهي -أو الميتافيزيقا- إذا كانت تعني بالموجودات اللامادية فهي إذًا -فيما يرى أبو البَرَكَات- فرع العلم بالموجود لا فرع علم نظري كما ذهب إلى ذلك المَشَّاءون، بل إن كل العلوم الفلسفيَّة التي صنفها المَشَّاءون تحت العلم النَّظري هي عند أبي البَرَكَات من العلم بالموجود، أعني القسم الأول من أقسام العلوم عنده، وذلك في مقابل القسم الثاني من العلوم الذي هو: علم الصُّوَر الذهنيَّة.

وإذًا فتقسيم العلوم عند أبي البَرَكَات أمر مختلف تماما عن تقسيمها عند أَرِسْطُو وابن سينا والمَشَّائين عامة، فإذا كانت العلوم عند هؤلاء علوما نظريَّة وعملية، فالعلوم عند فيلسوفنا: علم الموجودات، وعلم الصُّوَر الذهنيَّة، وعلم الألفاظ. وإذا كانت الميتافيزيقا أو العلم الإلهي أو العلم الكُلِّي فرعا من العلم النَّظري عند المَشَّائين فهي فيما يرى أبو البَرَكَات فرع من العلم بالموجود العيني. ثم إن العلم بالصور الذهنيَّة -أو الموجودات الذهنيَّة- وهو القسم الثاني في نظريَّة أبي البَرَكَات ما كنا لنجده في النَّظريَّة المَشَّائيَّة أو نلمح له ظلا باعتباره علما مستقلا يقابل العلم بالموجودات

المتحققة في عالم الأعيان، بل ولا القسم الثالث الذي يسميه أبو البَرَكَات: علم الألفاظ والكتابات ويلحقه بعلم الصُّوَر الذهنيَّة الإضافية[١].

وأكبر الظن أن هذا الاختلاف في النَّظرة إلى العلوم وتقاسيمها راجع في أساسه إلى الاختلاف في طبيعة الصُّوَر الذهنيَّة أو الأمور العامة الكُلِّية التي يتصورها الذِّهن ويعلمها علما يتجاوز فيه الواقع العيني للأشياء ويتخطاه، وهو اختلاف يرجع به بعض الباحثين إلى فرفوريوس في قوله عن هذه الكُلِّيّات في إيساغوجي: «لن أبحث مطلقا عما إذا كان للأجناس والأنواع وجود في الخارج أو هي مجرد تصورات في الذِّهن؟ وإن كانت موجودة في الخارج فهل هي جِسْميَّة أو لا جِسْميَّة، وإن كانت لا جِسْميَّة فهل هي مفارقة للمحسوسات أو لا وجود لها إلَّا فيها؟ هذا بحث دقيق ويقتضي مناقشة طويلة لا يتسع لها موضوعنا»[٢].

وفرفوريوس بنصه هذا إنما يلخص الخلاف القديم بين أفلاطون وأَرِسْطُو في وجود المثل في الواقع أو في التَّصَوُّر. أمَّا ابن اسينا فإنا نجد عنده موقفا يجمع بين الموقف الأفلاطوني والموقف الأرسطي في هذه المشكلة، وذلك في نظريته في الوُجود الثلاثي للكليات، تلك التي ترى أن للمعاني وجودات ثلاثة:

(١) فهي ذات وجود حقيقي مستقل، بمعنى أنها -في أنفسها- لها

(١) Pines: Abul – Barakat’s poetics and Metaphysics. P. 136.

(٢) إبراهيم مدكور: مُقَدِّمة كتاب الشِّفاء لابن سينا «مدخل المنطق» ص (٦٣)، المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٥٢م.

وجود واقعي متميز، وموطن هذا النوع من الوُجود هو العقل الفَعَّال، وهو وجود أزلي مساوق لأَزَلِيَّة هذا العقل وما يزخر به من صور الأجناس والأنواع، وابن سينا يطلق على هذا الوُجود: «الوُجود الطَّبِيعِي» أو «الوُجود الذي ما قبل الكثرة».

(٢) ثم هي ذات وجود يتخلل الكثرة أو الأعيان الخارجية، لأن هذه الكثرة تغدو حالتئذ أفراد هذه المعاني الكُلِّية أو ما صدقاتها، وهذا الوُجود وجود عقلي محض، لأن العقل هو الذي يستخلص من هذه الكثرة قدرا مشتركا بين هذه الأفراد والماصدقات، ومِن ثَمَّ يطلق ابن سينا على هذا النحو من الوُجود: «الوُجود العقلي» أو «الوُجود الذي هو في الكثرة».

(٣) أمَّا المرتبة الثالثة في مراتب وجود المعاني فهي المرتبة الذهنيَّة، وذلك حين يصير المعنى الكُلِّي المنتزع من الكثرة أمرًا ذا خصائص تقال على كثيرين مختلفين، وهذا الموجود يسميه ابن سينا: «الوُجود المنطقي» أو «الوُجود بعد الكثرة»[(١)].

وإذًا فالكُلِّيَّات أو المعاني لها: وجود طبيعي أو وجود قبل الكثرة، ولها وجود عقلي أو وجود موضوعي في الكثرة، ثم لها أخيرا وجود منطقي أو -إن شئت-: وجود ذهني تصوري في الكثرة.

ولم تكن هذه النزعة التوفيقِيَّة التي نزعها ابن سينا هنا وهو بصدد الوضع الوُجودي -أو الأنطولوجي- للكليات هي أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة الأفلاطونيَّة والفلسفة الأرسطيَّة، بل لقد سبق إلى تلك

(١) ابن سينا: الشِّفاء: المنطق (المدخل) ص٦٥ - ٦٦ (ط القاهرة).

المحاولة يحيى بن عدي (٣٦٤هـ)، ويرجح بعض الباحثين أن ابن سينا في هذه المشكلة يتتبع خطى أستاذه الفارابي حين قرر هذا الأخير أن للكليات وجودا في ذاتها من حيث إنها قائمة باقِية، والأشخاص ذاهبة مضمحلة وأن لها وجودا ثانويا في الأشخاص، ثم لها وجود ذهني بعد أن تصبح معقولات تجرد من الأفراد وتستخلص منها[١].

ويهمنا هنا في نظريَّة ابن سينا ذلك الوُجود الواقعي الحقيقي الذي يضفيه على الكُلِّيّات وهي في عالم العقل الفَعَّال، وقبل أن نلحظها أو نعتبرها في الكثرة أو الأعيان، ثم ذلك النحو الثالث من أنحاء الوُجود وأعني به الوُجود الذهني للكليات، وبهذين الوُجودين: الواقعي والذهني استطاع ابن سينا أن يجمع بين المذهب الواقعي والمذهب التَّصَوُّري في مشكلة وجود الكُلِّيّات. وما ثار حولها من خلاف ونزاع انقسمت حولها مدارس الفكر الفلسفي إلى مدرسة الواقعيين والاسميين والتَّصَوُّريين.

أمَّا أبو البَرَكَات فإن موقفه من الوضع الأنطولوجي -أو الوُجودي- لهذه الكُلِّيّات، وإن كان غامضا إلى حد ما إلَّا أنَّه لا يخفى على الباحث أن يستخلص من لفتاته هنا وهناك، أن مثل هذه الكُلِّيّات لا وجود لها إلَّا في الذِّهن، أو إن شئت: لا وجود لها إلَّا في النَّفْس، فليس هناك وجود واقعي خارجي لهذه الكُلِّيَّات بحال من الأحوال، ليس هاهنا إلَّا جزئيات في واقعها الخارجي، تقابلها كليات في العالم الذهني أو عالم النَّفْس، ولا واسطة بين هذين العالمين أو هذين الوُجودين، وهنا يصطدم أبو البَرَكَات مع ابن سينا

(١) إبراهيم مدكورك المصدر السابق ص٦٦.

اصطداما صريحا، لأنه لا يفسح في نظريته مكانا لوجود الكُلِّيَّات وجودا واقعيا خارجيا في العقل الفَعَّال أو العقل المفارق فليس عند أبي البَرَكَات عقل منفصل عن النَّفْس، بل ليس هناك إلَّا النَّفْس وعلومها وتصوراتها، وهي هي بذاتها مدركة للمحسوسات ومدركة للمعقولات في نفس الوقت -كما سلف ذلك في نظريته عن النَّفْس- إذًا فليس لهذه الصُّوَر المعقولة وجود خارجي في الواقع العيني للأشياء، ومِن ثَمَّ كان العلم بها أمرًا آخر غير العلم بموجودات الواقع الخارجي، ومِن ثَمَّ أيضًا كان هناك علمان: علم بالموجودات الخارجية، وعلم بالصور الذهنيَّة وهما علمان متقابلان ومتمايزان تماما.

وإذًا فتقسيم أَرِسْطُو للعلوم إلى طبيعي ورياضي وإلهي ليس مما يقوم على أساس دقيق -فيما يرى أبو البَرَكَات- بل إن هذه العلوم كلها يمكن أن تكون علما واحدا نسميه: العلم بالموجود، وليس هناك ما يدعو إلى أن يصبح العلم الإلهي علما مستقلا بذاته منفردا عن العلم الطَّبِيعِي أو الرياضي، بل الذي ينبغي أن نلتمس له تمايزا واختلافا إنما هو العلم بالصور الذهنيَّة في مقابل العلم بالموجودات العينيَّة، وهنا يقول أبو البَرَكَات معقبا على التقسيم الأرسططاليسي للعلوم إلى النَّظريَّة والعملية: «هذا خلاصة ما أراده أَرِسْطُو بحسب كلامه في هذا العلم (الإلهي)، حيث أفرده عن غيره من العلوم، وجعله بما اشتمل عليه علما مفردا، وإلا فعلم الموجودات بأسرها طبيعيها وإلاهيها واحد، والرياضي إذا نظر في المقادير والأشكال والأعداد فقد نظر في موجود أيضًا، وإن أريد التفصيل والتقسيم أمكن فيه

أن يخص كل قسم بمعنى جامع لمطالبه كيف شاء المصنفون، لست أعرف في ذلك ضرورة إلى ثلاثة علوم لا محالة لا أقل ولا أكثر، والذي فعله أَرِسْطُو في تقسيم العلوم مما تبع فيه القدماء جائز غير واجب»[(١)].

٣-ولكن هل لنا أن نعتبر الكُلِّيَّات أو الأمور العامة أو الصُّوَر الذهنيَّة مما يدخل في مجال الميتافيزيقا أو مما ينتمي إلى علم آخر؟

أمَّا ابن سينا فهو صريح في الإجابة عن هذا التَّساؤل صراحة تامة، لأن الميتافيزيقا هي العلم بالموجود بما هو موجود، والعلم بالموجود بما هو موجود يقتضي العلم بأسبابه ومبادئه وعلله القصوى، فالعلم بالمبادئ وبالعلل هو علم ميتافيزيقي، لأن كل هذه إنما هي أمور عامة تلحق الموجود بما هو موجود، ومِن ثَمَّ أطلق على الميتافيزيقا أنها: الفلسفة الأولى، لأن البحث فيها لا محالة منته إلى العِلَّة الأولى أو المبدأ الأول، وأنها: الحِكْمَة، لأنها العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه باطل، بل هو العلم الذي تستمد منه سائر العلوم أسسها المنطقِيَّة اليقينيَّة، كما أطلق عليها العلم الإلهي والعلم الكُلِّيّ. ويعنينا من كل هذا أن البحث عن الكُلِّيَّات إنما هو بحث في صميم الميتافيزيقا من حيث إنها أمور عامة متعالية عن الانحصار في موجود بعينه أو شيء بذاته دون سائر الموجودات أو الأشياء الأخرى، ومِن ثَمَّ وجدنا المباحث الميتافيزيقِيَّة تتضمن، فيما تتضمن. البحث عن الوُجود، والوُجود الإلهي، والمقولات، والوحدة والكثرة، والتقدم والتأخر، والقُوَّة والفعل، والعِلَّة والمعلول، إلى آخر هذه المباحث التي تزخر بها كتب ما

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص٥.

بعد الطبيعة سواء عند أَرِسْطُو أو عند ابن سينا[١]. وإذا ما كانت الكُلِّيَّات عند ابن سينا من أبحاث العلم الميتافيزيقي فمبرره في هذا أنها أمور عامة ولها تعلق بالموجود بما هو موجود، ثم هي ذات وجود حقيقي مستقل في عالم ما قبل الكثرة.

أمَّا أبو البَرَكَات، وقد أسقط من حسابه ابتداء أن يكون للكليات أو الصُّوَر الذهنيَّة وجود خارجي أو تحقق عيني، فقد كان المقتضي المنطقي هاهنا أن يستبعد بحث الصُّوَر الذهنيَّة الكُلِّيَّة من العلم الميتافيزيقي تماما؟ لأنه حين يحدد العلم الأولى بأنه العلم بالموجود الخارجي، ثم يحدد الميتافيزيقا بانتسابها إلى هذا العلم الأولي، فليس بد من أن يستبعد العلم بالصور الكُلِّيَّة، التي لا توجد خارجا، من هذا العلم الأولي الذي أخص خصائصه -فيما يرى- أنَّه العلم بالموجود الخارجي. وإذًا فليس بين الميتافيزيقا وبين الكُلِّيَّات نسب ولا صلة، إذ الميتافيزيقا -حسبما يرى أيضًا- إنما هي من قبيل العلم بالموجود الخارجي، والصور الكُلِّيَّة ليست لها هذه الصِّفة، فهي ليست موجودات خارجية، وبالتَّالي فهي لا تنتمي إلى العلم الذي تنتمي إليه الميتافيزيقا، ومِن ثَمَّ كان العلم بالكُلِّيَّات مقابلا للعلم بالموجود الخارجي الذي يعتبر الميتافيزيقا قسما من أقسامه.

لكن أبا البَرَكَات لم ينص على هذا الذي يقتضيه منطق نظريته وتسلسل النتائج فيها، بل تنكب هذا إلى ما يخالفه ويناقضه، ذلك أنَّه حين واجه

---

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٢، ٣ (تحقيق عثمان أمين)، وابن سينا: الشِّفاء: الإلهيات ص١٠ - ١٢ (ط القاهرة).

مشكلة الكُلِّيَّات هذه لم يجد بدا من أن يجري في أعقاب أَرِسْطُو وابن سينا من اعتبار الميتافيزيقا علما يبحث في هذه الأمور الكُلِّيَّة العامة، أو اعتبار هذه الأمور أحد المباحث الرئيسة في العلم الميتافيزيقي، بل وينص أبو البَرَكَات على أن الميتافيزيقا تُسَمَّى: العلم الكُلِّيّ لأنها يبحث فيها عن الكُلِّيَّات، فهو يقول: «وبالجملة فكلامه (العلم الإلهي) في كل عام وشامل، وذلك هو الموجود بما هو موجود وأوصافه التي تقال عليه من حيث هو كذلك كالواجب الوُجود والممكن الوُجود، والعِلَّة والمعلول، والواحد والكثير... فمن أجله ومن أجل ما قلناه. أوَّلًا يعرف هذا العلم بالعلم الإلهي، ومن أجل ما اشتمل عليه نظره من الكُلِّيَّات يُسَمَّى بالعلم الكُلِّيّ، ومن أجل أنَّه ينظر في غير المحسوسات من الموجودات يُسَمَّى: علم ما بعد الطبيعة»[(١)]. إن هاهنا تضاربا لا يمكن تجاوزه أبدا، كيف يشتمل العلم الإلهي الذي هو العلم بالموجود الخارجي -كما يحدده أبو البَرَكَات في تقسيمه للعلوم- على مباحث الكُلِّيَّات التي هي صور ذهنيَّة محضة؟! وإذا كانت الكُلِّيَّات في هذا النَّصّ من قبيل العلم بالموجود فكيف كانت في تقسيمه للعلوم من العلم بالصور الذهنيَّة؟، ثم كيف تكون الصُّوَر الذهنيَّة المحضة ذوات وجود متحقق في عالم الأعيان؟! وقد لا نبالغ لو قلنا: إن فيلسوفنا قد تأرجح بين نظريته الخالصة في الوُجود والماهية، وبين النَّظريَّة المَشَّائيَّة في هذا الصدد، وسوف يبقى هذا الخلط مسترسلا مع أبي البَرَكَات حتى وهو بصدد الحديث عن معنى الوُجود وأصالته أو

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص١٦.

اعتباريته، وأن هذا قد أفقد نظريته اتساقها وتكاملها، وقد كان عليه حين ألحق الكُلِّيَّات بالعلم الميتافيزيقي، الذي هو العلم بالموجود الخارجي، أن يضفي عليها شيئا من الوُجود الخارجي العيني حتى يصحح به انتماءها إلى هذا العلم الوُجودي، أو أن يبقي الكُلِّيَّات بعيدة عن العلم الميتافيزيقي ولتكن كما وضعها أوَّلًا في علم مستقل هو علم الصُّوَر الذهنيَّة، وذلك في مقابل العلم بالأشياء المتحققة في الوُجود الخارجي العيني.

ولكن ما هي العلاقة بين الصُّوَر الذهنيَّة هذه والأشياء الموجودة في العالم الخارجي؟ وقبل أن نجيب عن هذا التَّساؤل المهم نقرر بديا أن حديث أبي البَرَكَات هنا حديث مضطرب إلى حد ما، ومع ذلك فبإمكان الباحث أن يستخلص من وراء هذا الاضطراب إجابة على تساؤلنا هذا. فالصور الذهنيَّة عنده صور كلية بمعنى أن الواحدة من هذه الصُّوَر صفة لأشياء أو لموجودات كثيرة في عالم الأعيان، وكما تكون الصورة الذهنيَّة صفة لموجود عيني في العالم الخارجي فإنها تكون أيضًا صفة للشيء المُتَصَوَّر في الذِّهن، ويلزم من ذلك –على حد تعبيره– «أن يكون المعنى صفة لمعنى ذهني، وذلك الآخر لآخر كما يكون المعنى صفة لمعنى وجودي»[1].

ويرى أبو البَرَكَات أن الصورة الذهنيَّة صورة، إذ وجودها في الذِّهن مأخوذ أو منتزع من الأشياء الموجودة في الخارج، تماما كما ترى الصورة في المرآة، لأن النَّفْس في المقام الأول تعرف الموجود الخارجي من خلال صورته الذهنيَّة، ثم تعرف في المقام الثاني هذه الصورة الذهنيَّة، وينشأ عن

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ ص ١٢.

هذه المعرفة الثانية معرفة ثالثة وهكذا، يقول أبو البَرَكَات: «فتكون الصورة الذهنيَّة صفات للأعيان الوُجودية المماثلة والمحاكاة كما ترى في المرآة، ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المعارف بالمعارف، وتكون الأوائل من الصُّوَر الذهنيَّة أمثلة للأعيان الوُجودية وصفات لها، والثواني للأوائل كذلك أيضًا بالنسبة إليها، والثوالث للثواني، والروابع للثوالث وهلم جرا بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم»[١].

أمَّا نسبة الصُّوَر الذهنيَّة للموجودات العينيَّة فهي نسبة الواحد إلى الواحد كما يقول أبو البَرَكَات، وهنا نلمح تناقضا ظاهرا في فكرته هذه، فقد قرر منذ هنيهة أن كل صورة ذِهنيَة هي صورة كلية، بل إن أوَّلَ حكم من أحكام هذه الصُّوَر هو أنها كلية، ثم حين فسر العلاقة بين الصُّوَر الذهنيَّة وموجودات الأعيان فسرها بعلاقة الواحد بالواحد، فهل ما وصف به الصُّوَر الذهنيَّة من معنى الكُلِّيَّة ينسجم مع هذه العلاقة الفردية الجزئية؟! ثم إنَّه ما يكاد يبدأ في تحليل هذه العلاقة -التي فسرها بأنها علاقة الواحد بالواحد- حتى يرجع أدراجه إلى معنى «الكُلِّيَّة» من جديد، الأمر الذي لا نشك معه في أنَّه متحير مضطرب بين المذهب الأسمى والمذهب الواقعي في مشكلة الكُلِّيَّات. يقول أبو البَرَكَات: «ونسبة الصُّوَر الذهنيَّة إلى ما في الأعيان تكون نسبة واحد إلى واحد، فإذا كان لذلك الواحد المنسوب إليه نظائر، نسبتها إلى الصورة الذهنيَّة كنسبته، ونسبة الصُّوَر الذهنيَّة إليها كنسبتها إليه، قبل للصورة الذهنيَّة بنسبتها إلى تلك الكثرة: «كلية»،

(١) المصدر السابق: نفس الصفحة.

كالصورة الإنسانيَّة بنسبتها إلى زيد وعمرو والصورة الحيوانيَّة بنسبتها إلى الإنسان والفرس. وإن لم تكن في الوُجود كثرة بل واحد كالشمس مثلا ثم كان لتلك الصورة في الذِّهن أمثال ينسب المعنى إليها كشموس تتخيل في الأذهان، وتنتسب تلك الصورة إليها في الذِّهن نسبة المماثلة ويقال عليها قول الهو هو، كانت أيضًا تلك الصورة بهذا الاعتبار كلية من جهة انتسابها إلى كثرة بالمعنى والمماثلة»[١].

ومهما يكن فالذي لا نكاد نشك فيه هو أن نظريَّة أبي البَرَكَات تتأدى إلى كلية الصُّوَر الذهنيَّة وإلى أن وجودها وجود ذهني خالص. وهنا فيصل التفرقة بينه وبين المَشَّائين كما سلف منا القول منذ قليل فلسنا نجد عنده فروقا ومراتب تفصل معنى التعقل عن معنى الإحساس، بل وحدة الإدراك عند أبي البَرَكَات بكلِّ صوره وألوانه لا تسمح بأن يكون لهذه الصُّوَر وجود مفارق خارج الذِّهن أو النَّفْس، ثم إن إدراك هذه الصُّوَر ليس أمرًا آخر مستقلًا من إدراكات النَّفْس وتعقلاتها، كما هو الحال عند المَشَّائين مثلا[٢]. بل إن أبا البَرَكَات ليكاد يصرح بهذا الاتِّجاه التَّصَوُّري في مشكلة الكُلِّيَّات وعلاقاتها بالجزئيات الخارجة، وذلك حين يقول: «والكُلِّيَّة والجزئية إنما هي اعتبارات عارضة في الذِّهن للصور الذهنيَّة بنسبتها إلى الأعيان الوُجودية، فهي للمحسوسات كما هي لغيرها، فإن البياض والحمرة والحرارة والبرودة وكل محسوس له صورة عند الذِّهن، لها نسبة

---

(١) نفس المصدر السابق: ص١٣

(٢) انظر: على سبيل المثال: ابن سينا: أحوال النَّفْس ص٦٥ – ٦٧.

إلى الكثيرين بحيث يقال على كل واحد منهم: إن هذا هو هذا. فيقال لكل واحد من القطن والكافور والثلج: إنَّه أبيض، كما يقال لكل واحد من زيد وعمرو: إنَّه إنسان عالم عاقل. والبياض محسوس، وكل من الإنسانيَّة والعلم والعقل غير محسوس»[1].

٤-وقد ألقت هذه النزعة التَّصَوُّرية -عند فيلسوفنا- بظلها على مشكلة مهمة من مشاكل الميتافيريقا، وأعني بها مشكلة الوُجود، وما يترتب عليها من اعتبارات وأبعاد ميتافيزيقِيَّة أيضًا، سواء فيما يتعلق بالوُجود الإلهي أو الوُجود الكوني، بيد أن قدرا كبيرا من التذبذب في الرأي والاتِّجاه قد أصاب فكرة فيلسوفنا في مشكلة الوُجود هذه، الأمر الذي يصعب معه أن نجزم بأنه قائل بأصالة الوُجود أو اعتباريته. وهو في هذا التردد والاضطراب ليس بدعا من أسلافه الفلاسفة في هذا المقام، فابن سينا لا يزال حديثه في هذه المشكلة نهبا لتأويلات وتفسيرات قد تصل إلى حد التناقض والتخالف فيما بين أنفسها: فابن سينا فيما يرى صاحب المواقف صريح في أن الوُجود عَرَض طارئ على الماهيات وأنه -وأضرابه من الشيئية والحقيقة والتشخص- من المعقولات الثواني العارضة للمعقولات الأول، وهو فيما يرى الشيرازي -وتلاميذه وشراحه- قائل بأصالة الوُجود وتحققه في الواقع العيني للأشياء.

وبرغم هذا التضارب في تفسير نصوص ابن سينا في هذه المشكلة فإن عَرَضية الوُجود في هذه النُّصُوص أمر لا تكاد تخطئه العين، ولعل هذا

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٢ ص٤١٠.

هو ما دفع صاحب المواقف إلى أن يقول: «صرح ابن سينا في الشِّفاء أن الوُجود من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء، إنما الموجود أو الشيء في الخارج جواد أو إنسان أو غيرهما من الحقائق، فهذه الماهيات موجودات عينيَّة متأصلة في الوُجود وأمَّا الوُجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان... والوُجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقِيَّة والتشخص والذَّاتي والعَرَضي، فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج. ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات، وإلا لكان متأصلا في الوُجود لا معقولا ثانيا»[١].

ولكن هل للوجود تعريف؟

أمَّا ابن سينا فعنده أن الوُجود من المعاني البسيطة التي ترتسم في النَّفْس ارتساما أوليا، بمعنى أن تصور الوُجود عند النَّفْس ليس مما يحتاج فيه إلى معان أخر تدل على هذا التَّصَوُّر أو تشير إليه، ذلك لأن الموجود أو الشيء أو الواحد أعرف الأشياء لدى النَّفْس، وليس لديها ما هو أعرف منه حتى يؤخذ حدا أو جزء حد في تعريف هذه المفاهيم، ومِن ثَمَّ فإن أية محاولة لتعريف الوُجود تنتهي بنا حتما إلى الوقوع في الدور والاضطراب. يقول ابن سينا: «ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه ألبتة، ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول: إن من

(١) الجرجاني والإيجي: شرح المواقف جـ ص١٥٤، وأيضًا: Cilson: L'etre et L' essence Paris ١٩٤٨. P. ١٢١

حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا، وهذا إن كان ولابد فمن أقسام الموجود»[١]. نعم لابد أن تقف سلسلة التَّصَوُّرات إلى حدود تعرف بذاتها وبأنفسها، وإلا لذهب العلم في طلب العلل والمبادئ إلى مالا نهاية، فثمة أوليات في التَّصَوُّر لا تطلب بغيرها، وإنَّما هي بدايات الفكر وأسسه الأولى التي ينحل إليها كل بناء فكري مهما تسلسل أو تدرج في سلم العلم والمعرفة. والوُجود هو أحد هذه التَّصَوُّرات الأولى التي تعرف بذاتها ولا تعرف بغيرها، لأن غيرها إما أخفي منها معرفة وإما مساوٍ لها في المعرفة، والشيء لا يعرف بالأخفى ولا بالمساوي معرفة أو جهالة، ثم إن أي تصور آخر يدخل وسطا في تعريف الوُجود لابد له من أن يفهم على أنَّه ذو وجود في المقام الأول ومِن ثَمَّ يتوقف التعريف على المعرف، أو يكون تعريفا للشيء بما لا يعرف إلَّا به، لأنني حين أفترض موجودا فإنني أفترض أن هاهنا وجودا فكيف أعرف الوُجود بالوُجود[٢].!!

وأبو البَرَكَات قد يبدو مضطربا في هذا المقام سواء فيما يتعلق ببداهة الوُجود أو بأصالته واعتباريته.

وأول مواطن هذا الاضطراب تلك المقارنة التي يعقدها بين معنى الإدراك ومعنى الوُجود، وهي مقارنة حاول فيها محاولة عابرة أن يحد الوُجود بقابلية الإدراك، أو الموجود بالقابل للإدراك، وفكرته هنا تتذبذب بين بداهة الوُجود وبين تحديده وتعريفه. فأما فيما يتعلق بتعريف الوُجود

---

(١) الشِّفاء، الإلهيات: جـ ١ ص ٣٠ (ط القاهرة).

(٢) صدر الدين الشيرازي: تعليقات على إلهيات الشِّفاء ص ٢٤ (ط طهران).

فإن أبا البَرَكَات يرى أن إدراك الشيء أو معرفته بحاسة من الحواس معناه: وجود هذا الشيء. ولكن لا يعني هذا أن الموجود هو المدرك، إذ كون الشيء موجودا ليس هو كونه مدركا، بل الموجود موجود -في ذاته- سواء أدركه مدرك أو لم يدركه، لكن الذي يلح عليه أبو البَرَكَات دائما هو أن الموجود لا تنفك عنه صفة القابلية للإدراك بحال من الأحوال، ومن أجل هذه الصِّفة -فيما يرى- يقال للشيء: إنَّه موجود «فتلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجودا، ويقال للشيء لأجلها: إنَّه موجود، وهو كونه بحيث[١]. يدرك، وهنا قد نعتقد -ولنا الحق في هذا الاعتقاد- أن «الوُجود» عند أبي البَرَكَات ذو تعريف أو ذو حد، وبالتَّالي فالبساطة أو الأولية في هذا المفهوم لم تعد ذات موضوع، أفلا تستلزم المقارنة بين الإدراك والوُجود القول بأن معنى الإدراك أشد بساطة وأولية من معنى الوُجود؟ وإلا فهل يستقيم لي أن أدل على الوُجود بالإدراك إلَّا إذا كان ثاني المفهومين عندي أوضح من الأول وأعرف؟! بلى وينص أبو البَرَكَات على ذلك نصا فيقول: «وقد حد الموجود قوم فقالوا: إنَّه الذي يفعل أو ينفعل أو كلاهما ومعرفة الفعل كمعرفة الوُجود لا يصلح أن يعرف أحدهما بالآخر، فإن الشيء إنما يعرف بما هو أعرف منه ولا شيء أعرف من الموجود إلَّا المدرك والمعلوم، فإن بالإدراك والعلم حصلت معرفة الوُجود والعلم به»[٢]. وما يكاد يفرغ أبو البَرَكَات من رصد هذه العلاقة بين الإدراك والوُجود حتى

---

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص٢٠.

(٢) المصدر السابق: ص٢١.

يعود إلى النقيض من هذا الذي أثبته أوَّلًا، فهنا تصبح العلاقة بين الإدراك والوُجود ليست علاقة ضرورية، إذ يوجد فرق بين المدرك وبين الموجود، لأن الذِّهن حين يتأمل قليلا يعلم أن بعض المدركين قد يدرك شيئا ثم لا يستطيع البعض الآخر إدراكه، وعدم إدراك هذا البعض لا يقدح أبدا في وجود هذا الموجود «فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك، أو لا يدركه بعض المدركين فإن الإدراك ليس شرطا في الوُجود، وإنَّما الوُجود شرط في الإدراك... فلا يصح أن يحد الموجود بأنه المدرك، ولا بأنه الذي يصح أن يدرك، وإن كانت المعرفة به حصلت بالإدراك، بل الوُجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الإدراك والمعرفة فلا يحتاج إلى حد يشرح الاسم»[١].

أرأيت كيف انفصمت العلاقة هنا بين الإدراك والوُجود بحيث لا يستقيم أبدا أن يعرف الوُجود بالإدراك أو الموجود بالمدرك، وقد كان الإدراك منذ هنيهة هو علة التَّسميَة أو أصل الإطلاق في معنى الوُجود!! ثم أرأيت كيف عاد الوُجود هاهنا معنى أوليًا بسيطًا متأبيًا بذاته عن الشرح والتعريف وهو هو الذي قال عنه أبو البَرَكَات منذ سطور قليلة: «فتلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجودا ويقال للشيء من أجلها: إنَّه موجود، وهو كونه بحيث يدرك»!!

وأكبر الظن أن أبا البَرَكَات لو ذهب في نظريته التي تربط الإدراك بالوُجود إلى نهاياتها المنطقِيَّة لكان قد أنتج لنا نظريَّة مثالية يسبق بها تلك

(١) نفس المصدر السابق والصفحة.

النَّظريَّة التي طالعنا بها «باركلي» (١٦٨٥ - ١٧٥٣م) وهو في غمرة من غمرات تفلسفه، حين هتف مرة قائلا: «إن الوُجود إدراك، ووجود الشيء قائم من إدراكه»[١]: ولكن تقيده بمنهجه في العودة بمشكلة الوُجود إلى معنى البداهة والشعور النَّفْسي الذَّاتي ربما كان وراء هذا الذي يبدو من تذبذب وتضارب بين تعريف الوُجود بالإدراك أو التعالي به عن مستوى الحدود والتعاريف.

ومهما يكن من أمر هذا التضارب فإن الذي يخلص إليه أبو البَرَكَات في النهاية هو إبقاء معنى الوُجود في دائرة البساطة والأولية بعيدا عن تلك التَّصَوُّرات التي لا تستكنه معانيها إلا بحد أو برسم، وهو وإن يبدو في هذا مقتفيا أثر ابن سينا إلَّا أنَّه في حقيقة الأمر إنما ينسج على منوال أفلاطون. ذلك الذي رفض في محاوره السوفسطائي أن يكون مفهوم الوُجود مما يحد أو يشرح أو يعرف[٢]، بل ولعله في البحث عن العلاقة بين الإدراك والوُجود إنما كان يقفو أثر «بارمنيدس» في نظريته التي ترى: «أن الحقيقة الأولى هي أن «الوُجود موجود»، ولا يمكن ألا يكون موجودا، أمَّا اللاوجود فلا يدرك، إذ إنَّه مستحيل لا يتحقق أبدا ولا يعبر عنه بالقول... والفكر قائم على الوُجود، ولولا الوُجود لما وجد الفكر»[٣].

(١) يحيى هويدي: باركلي ص٧٩ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠. (رقم ١٣ من سلسلة نوابغ الفكر الغربي).

(٢) Pines: abul – Barakat's Poetics and Metaphysica. P. ١٤٩

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٨، ٢٩.

ونعود إلى بداهة الوُجود وارتباطه بالشعور الذَّاتي لدى النَّفْس، لنرى أن فيلسوفنا يقسم الأشياء إلى قسمين: قسم هو أخفى عند العقل وأبعد في مراتب المعرفة بالنسبة لإدراكاتنا وتصوراتنا وقسم هو أعرف عند العقل وأظهر لدى الذِّهن، لكنه في ذات الوقت بعيد عن إدراكاتنا الحسيَّة بمعنى أن العقل قد يتصورها تصورا ما، لكنها تمتنع من حيث جواهرها وماهياتها عن أن تكون مدركة إدراكا حسيا لدى الشخص المدرك، ويمثل أبو البَرَكَات لهذا الصنف الأخير من الأشياء اللامحسوسة بالزَّمان والوُجود، «والوُجود في ذلك أظهر من كل ظاهر وأخفى من كل خفي، بجهة وجهة، أمَّا ظهوره فلأن كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل، فمن يشعر بذاته يشعر بالوُجود، أعني وجود ذاته، لا يشك خواص الناس وعوامهم في ذلك ولا يخفى عن ضعيفي التَّصَوُّر منهم، وكذلك الزَّمان يشعر به كل إنسان، بيومه وأمسه وغده وإن لم يعرف جوهر الزَّمان وماهيته، وكذلك الوُجود يشعرون بآنيته وإن لم يشعروا بماهيته»[1]. وربما يكون هذا

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة جـ٣ ص٦٣. ومما هو جدير بالاعتبار هنا أن الدكتور بينيس يجهد الجهد كله ليخرج أبا البَرَكَات من بؤرة التناقض التي وقع فيها وهو بصدد بساطة الوجود وتركيبه، ومحاولة بينيس تعتمد على أن أبا البَرَكَات في كل نصوصه التي تتحدث عن تعريف الموجود بالمدرك لا يستعمل لفظ «الوجود» أبدا، بل هو دائما يعرف «الموجود» بالمدرك لا الوجود بالإدراك. ثم إن بساطة الوجود أو بداهته –وهو ما يحرص عليه أبو البَرَكَات– لا تستلزم أبدا ألَّا يكون الوجود شرطا للإدراك فأي تهافت منطقي في اعتبار الوجود معنى بسيطا أوليا مع اعتباره في ذات الوقت شرطا للإدراك؟! على أن هذه النُّصُوص حين تتحدث عن الموجود فإنما تشير إلى الوجود الحِسِّي أو =

النَّصّ بالغ الأهميَّة في التعرف على فلسفة أبي البَرَكَات فيما يتعلق بالوُجود وبداهته، ومرتبة هذه البداهة بالنسبة للنفس وبداهة الشعور بها أيضًا، فهذا النَّصّ صريح كل الصراحة -فيما نعتقد- في أن الشعور بالنَّفْس متضمن ومقتض للشعور بوجود النَّفْس، بل وللشعور بالوُجود العام. وهذا الشعور الثالث -أعني الشعور بالوُجود العام- يطرحه أبو البَرَكَات في بقِيَّة لهذا النَّصّ السالف يقول فيها: «وكل ما يشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد أدركه، وكل ما يدركه مدرك فهو موجود، وكل موجود إما أن يكون وجوده في الأعيان، وإما أن يكون وجوده في الأذهان وإما أن يكون منهما والموجود في الأذهان موجود في الأعيان أيضًا من جهة أنَّه موجود في موجود في الأعيان، أعني الأذهان التي هي موجودة في الأعيان[1]. وإذًا فهاهنا شعور

= المدرك بالحواس، بينما الوجود لكونه معنى بسيطا لا يتعلق بالإدراك الحِسِّي، بل هو تصور فطري، ينشأ من ذات النَّفْس انبثاقا تلقائيا وإذًا فلا تناقض في هذا الذي طالعنا به أبو البَرَكَات من ربطه الوجود بالإدراك وإبقائه على أولية الوجود وبداهته. ولقد تتفق مع بينيس فيما ذهب إليه، ولكن بشرط أن نهمل إهمالا تاما قول أبي البَرَكَات عن الإدراك: «وتلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجودا.. إلخ النَّصّ». فهذه العبارة تقف حجر عثرة في محاولة بينيس بل وتطيح بها من الأساس، لأن الأمر هنا يتجاوز معنى اشتراط الوجود للإدراك إلى معنى الشرح والتعريف والتعليل في الإسم. ثم إذا قرر أبو البَرَكَات أن الموجود هو المدرك أفلا يلزمه أن الوجود هو الإدراك وإذا ما وضعنا قوله: «فلا يصح أن يحد الموجود بالمدرك» ثم قفينا عليه بقوله: «فإن الشيء إنما يعرف بما هو أعرف منه، ولا شيء أعرف من الموجود إلَّا المدرك والمعلوم» فهل يمكن لباحث، مهما بالغ في تقدير أبي البَرَكَات. أن يغض الطرف عن هذا التناقض الذي تأدى به إلى أن يثبت الرأي ونقيضه ولما يتجاوز بضعة أسطر؟! انظر بينيس في مقاله السالف.

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ ص٦٣.

ذاتي بالنَّفْس أو بالذَّات يلزمه شعور بوجود هذه الذَّات الشاعرة، ثم بالوُجود على سبيل الإجمال.

ولكن هل الشعور بالنَّفْس أو بوجودها شعور آت من داخل النَّفْس أو من خارجها؟ وبتعبير آخر: هل تشعر النَّفْس بوجودها حين تتعامل مع قواها وأعضائها، بمعنى أنها في هذه الحالة تعثر على ذاتها فتدركها وتدرك وجودها، أو أن شعورها بذاتها حاصل دائما وإن افترضنا أنها في غيبة تامة عن الأعضاء وعن كل ما يصلها بالعلم الخارجي؟ وأبو البَرَكَات صريح في الإجابة عن هذا التَّساؤل كل الصراح، ولقد سبق له في علم النَّفْس أن قرر أن معرفة الإنسان الأولى بنفسه معرفة لا تدخل ضمن الحد، وأن الاكتناه بها أشد، والمعرفة بها أقدم، وأن: «معرفة الإنسان بنفسه التي هي ذاته وهويته تتقدم على معرفة بكلِّ ما يعرفه، فإنك لو فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجودا وعنده حاضرا»[١]. فشعور النَّفْس بذاتها -إذًا ليس مشتقا من شعورها بأفاعيلها في الجِسْم، وبالتَّالي من شعورها بالعالم الخارجي الحسي، بل وليس الحس وما يأتي عبره من علوم ومعارف هو العِلَّة المحدثة لشعور النَّفْس بذاتها وبوجودها. ذلك أن هذا الشعور هو شعور أولي أو -كما يسميه أبو البَرَكَات- هو المعرفة الأولى التي لا تتقدم عليها أية معرفة أخرى، أو قل: هو المعرفة الأولى التي لا تكتسب مما سواها بحال من الأحوال.

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٢ ص٣٠٦.

وحين ننتقل خطوة ثانية في نص أبي البَرَكَات نجد أن بداهة الشعور بالوُجود إنما ترجع إلى بداهة الشعور بالنَّفْس أو بالذَّات، فالشعور بالذَّات ينبثق عنه -أو يلزمه شعور بالوُجود بحيث كلما شعر الإنسان بذاته شعر بوجوده. ولا ينبغي أن يخدعنا تعبير أبي البَرَكَات «وكل من يشعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها» فنحسب أن الأفعال الحسيَّة هي مصدر معرفتنا بالنَّفْس وبالوُجود، بل لفظة (معه) إنما تفيد معيَّة ومصاحبة بين هذه الأفعال وانبثاق الشعور بالنَّفْس والوُجود، والمعيَّة لا تقتضي العلية أو السببية بين الفعل والشعور، وإلا تهاوت نظريَّة أبي البَرَكَات في النَّفْس والميتافيزيقا من الأساس.

وإذًا فالمسلَّمة الأولى في فلسفة أبي البَرَكَات هو الشعور بالذَّات، وهذا الشعور يمدنا بمعطيات يقينيَّة لا قبل لنا بدافعها أو التشكك في صدقها أو في يقينيتها، وذلك مثل الشعور بالوُجود والشعور بالزَّمان. ومعنى هذا أن النقطة الأولى من ميتافيزيقا أبي البَرَكَات ليست هي الوُجود بما هو وجود. بل الشعور بالذَّات، أو هنا يكاد يتحدد اتِّجاه أبي البَرَكَات بعيدا عن اتِّجاه ابن سينا والمَشَّائية فيما يتعلق بهذا الأمر، ذلك أنَّه بينما تنطلق المباحث الميتافيزيقِيَّة عند ابن سينا من نقطتين اثنتين هما: الوُجود العام أو الوُجود بما هو وجود، والأمر الذي يتعرى عن المادة تصورا وقواما، فإن الميتافيزيقا عند أبي البَرَكَات تنطلق من مسلمة أولى هي الشعور بالذَّات ثم ينبثق عنه شعور بالوُجود وبالزَّمان، لأن الوُجود حين يكون مبحثا من مباحث الميتافيزيقا عند فيلسوفنا فهو لا محالة مقتض لمسلمة «الأنا»، أو

الشعور بالذَّات، تلك التي تمده بمعنى البداهة أو الأولية[١].

ولعلنا لا نبالغ لو قلنا: إن مفهوم الوُجود في ميتافيزيقا أبي البَرَكَات مفهوم ينبض بالحياة أكثر من مفهومه في ميتافيزيقا ابن سينا، بل بداهة الوُجود هنا أقوى من البداهة التي يكتسي بها الوُجود في ميتافيزيقا الشيخ الرئيس، تلك التي ترى الوُجود تصورا أوليا يسبق العلوم والمعارف الأولية، ولذلك قيل في بيان أولية الوُجود عند ابن سينا: «إن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم بديهي أولي، والتصديق مسبوق بالتَّصَوُّر، فهدا العلم مسبوق بتصور الوُجود والعدم والسابق في التَّصَوُّر على الأوّلي، أولى بأن يكون أوليا، فتصور الوُجود بديهي أوّلي»[٢]. أمَّا عند أبي البَرَكَات فيكفي أن نرتد إلى ذاوتنا لنشعر بالوُجود ونتعايش معه، وليمثل أمامنا حقيقة لا سبيل إلى الشك أو الارتياب فيها.

أمَّا العلاقة بين الوُجود والماهية فإن مفهوم أبي البَرَكَات فيها يتوقف على مفهومه في الوُجود.. هل هو معنى ذهني أو أمر عيني خارجي؟! ورغم أن هذه العلاقة غامضة إلى حد بعيد سواء فيما يتعلق بابن سينا أو أبي البَرَكَات فإنه بوسع الباحث أن يعثر على فروق بين الموقفين.

أمَّا ابن سينا فالذي يبدو في فلسفته أن الوُجود عَرَض طارئ على الماهيات، لأن الوُجود في الممكنات أمر زائد على الماهية، أو هو معنى يضاف إلى ماهية الممكن فتوجد، وفي هذا المعنى يقول ابن سينا: «فكل

(١) بينيس: المصدر السابق.

(٢) صدر الدين الشيرازي: تعليقات على إلهيات الشِّفاء ص٢٤ (ط طهران).

ذي ماهية معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوُجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بأنفسها ممكنة الوُجود وإنَّما يعرض لها وجود من خارج»[١]. وإذا كان الممكن -فيما يرى ابن سينا زوجا تركيبيا، فإن الذي له من ذاته، أعني ماهيته، هو الإمكان أي تساوي الطرفين بينما الذي له من غيره هو الوُجود، وهذا هو معنى التركيب في الممكن. وذلك في مقابلة معنى البساطة التي تكون فيها الماهية عين الوُجود لا أمرًا معروضا له.

والذي يعنينا هنا هو أن الماهيات الممكنة قد تفهم في فكرة الشيخ الرئيس باعتبار أن لها تحققا (ما) في الخارج قبل أن ينضاف إليها الوُجود، وهذا أقل ما يمكن أن يفهم من النَّصّ السالف. بل وثَمَّةَ أمر آخر يحرص عليه ابن سينا وهو بصدد الحديث عن الماهيات الممكنة، وهو ما يسميه ابن سينا بالإمكان الاستعدادي، فهذا الإمكان يقوم بالمادة التي للممكن، وهو أي الإمكان متقدم على وجود هذا الممكن تقدما زمانيا وهذا إنما يرشح بقاء الماهيات في الخارج متحققة بنوع ما من التحقق قبل أن تطرأ عليها وجوداتها التي تخرج بها مع معنى الإمكان إلى معنى الفعل. ولعل هذا هو ما لاحظه صاحب المواقف في نصه السالف، بل إن ابن رشد ليكاد يري نفس الرأي حين يقول: «وذلك أنَّه (ابن سينا) يعتقد أن الآنية وهي كون الشيء موجودا شيء زائد على الماهية خارج النَّفْس وكأنه عَرَض فيها»[٢].

(١) الشِّفاء: الإلهيات: ج٢ ص٣٤٧ (ط القاهرة).

(٢) تهافت التهافت: القسم الثاني ص٤٨٠ (ط سليمان دنيا).

أمَّا أبو البَرَكَات فسياق نظرته قد لا يسمح بالقول بمثل هذه الماهيات لأن حديثه ينصب على الوُجود باعتباره هو الأمر العيني المتحقق في الخارج، والماهيات تكاد تكون عنده صورا ذهنيَّة، أمَّا وجودها فوجود ذهني، ولا يذهبن بنا الظن إلى أن الوُجود الذهني عند أبي البَرَكَات وجود زائف أو وجود اعتباري، فلقد مر بنا أن موجودات الأذهان كموجودات الأعيان لأنها موجودة في موجود، فالموجود عنده موجود بهذا الاعتبار. وإذا كانت الماهيات عند فيلسوفنا أقرب إلى أن تكون صورا ذهنيَّة، وكان وجودها أيضًا وجودا ذهنيا فماذا بقي في الواقع الخارجي؟ لا نكاد نتردد في أن الذي في الخارج هو الموجود فقط، أمَّا الوُجود فليس خارجيا، بل ليس الوُجود إلا معنى عقليا موجودا في الذِّهن وكذلك الأمر فيما يتعلق بالماهية فهي صورة ذهنيَّة أيضًا، وإذًا فليس في الخارج شيء اسمه الوُجود ولا شيء اسمه الماهية، بل الذي في الخارج شيء اسمه: الوُجود. نقول ذلك بالرغم من أن أبا البَرَكَات لا يعرب في صراحة عن هذا الاتِّجاه، وإنَّما يدع بعض التلميحات تشير إلى هذا الاتِّجاه من بين نصوص متناثرة هنا وهناك. أمَّا ما يعطيه ظاهر النُّصُوص فهو الاضطراب والحيرة والغموض.

٥-وإذا كان الموجود في فلسفة أبي البَرَكَات يصدق على موجود الأعيان وموجود الأذهان، فإن موجود الأعيان ينقسم بدوره قسمين:

١-موجود وجوده بذاته وعن ذاته.

٢-وموجود وجوده بغيره وعن غيره.

والأول هو واجب الوُجود، أمَّا الثاني فهو ممكن الوُجود بذاته، ويرى أبو البَرَكَات -متابعا ابن سينا والفارابي- أن الطَّريق لإثبات واجب الوُجود بالذَّات ينبغي أن يبدأ من الممكن الوُجود بالذَّات، لأن الممكن الوُجود بذاته معناه: أنَّه موجود بالغير ومعنى الوُجود بالغير أنَّه يوجد بعد وجود علته الموجدة بعدية بالذَّات وإن لم تكن بعدية بالزَّمان، وهنا يفيد فيلسوفنا من الثنائية التقليدية بين الواجب والممكن ويفترض أن هذا الحكم -أعني وجود الممكن بعد غيره الذي هو الموجد والعِلَّة- منسحب على جملة الممكنات ومجموعها. ويلزم على هذا أن تكون كل الأشياء الممكنة الوُجود -على حد تعبيره- لا توجد إلَّا بعد غيرها كما يلزم أن يكون هذا الغير أمرًا خارجا عن هذه الجملة أو هذا المجموع، أعني لا يكون ممكن الوُجود لأن الجملة المفترضة آنفا قد حصرت كل الممكنات الوُجودية في إطارها فإذا وجد غيرٌ فلابد أن يكون غيرًا لهذه الجملة، والغير لا يكون نفس ما هو غير له، فلا يكون هذا الغير ممكنا بحال ما من الأحوال، كما لا يمكن أيضًا أن يكون هذا الغير ممتنع الوُجود، لأن اللاموجود لا يكون موجودا فضلا عن أن يكون موجدا، وإذا كانت العقول والأذهان إنما تحصر الموجودات في الممتنع الوُجود بالذَّات، والممكن الوُجود بالذَّات، والواجب الوُجود بالذَّات، وكان هذا الغير المفروض خارجا عن جملة الموجودات الممكنة وليس مما يندرج تحت الممتنع بالذَّات ولا الممكن بالذَّات فقد بقي أن هذا الغير الخارج هو الواجب الوُجود بالذَّات[1].

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة: ج٣ ص٢٣، انظر أيضًا: ابن سينا: الشِّفاء =

وأساس هذا الاستدلال فيما يرى أبو البَرَكَات مبني على امتناع تسلسل المعلولات وعللها، أو الممكنات الموجودة عن غيرها، إلى غير النهاية، فلابد من توقف هذه السلسلة إلى الموجود الواجب بذاته حتى يستقيم في التَّصَوُّر أن تكون له معلولات ثوان وثوالث وهلم جرا حتى نصل إلى المعلول الذي بدأنا منه الاستدلال. يقول أبو البَرَكَات «وهذا إنما اهتدى الحكماء القائلون بوجود العِلَّة والمعلول معا في الزَّمان حتى امتنع عندهم ذهاب ذلك في علة قبل علة للمعلول الموجود إلى غير نهاية، وهي بأسرها مع المعلول في الزَّمان الواحد معا، بل ويجب التناهي إلى ما يجب وجوده أوَّلًا حتى يوجد لا في الزَّمان، فمن هذه الجهة حقت المعرفة بعلة العلل وأول الأوائل»[1]. وهذا الذي ذهب إليه فيلسوفنا هو الأساس المنطقي للاستدلال على وجود الواجب بذاته سواء جرى هذا الأساس في دليل العلل والمعلولات أو في دليل الممكن الوُجود بالذَّات والواجب الوُجود بالذَّات، إذ الأمر لا يتعدى انحصار الممكنات أو المعلولات في جملة تنحصر فيها ولا تتجاوزها، لأنه ليس بعد هذه الجملة إلَّا الوُجود المغاير لسائر الموجودات أو العِلَّة المغايرة لسائر العلل والمعلولات.

ولكن ألا يعترض بأن في هذا الدليل مغالطة نشأت من أن مفهوم الجملة في هذا الاستدلال قد ساوى مفهوم الواحد فيها، بمعنى أن الجملة قد أعطيت حكم الأفراد أو حكم الواحد؟ وبعبارة أخرى، أن لفظ «كل

= الإلهيات ج١ ص٤٠ (ط القاهرة).

(١) المعتبر في الحِكمَة: ج٣ ص١٣٣.

ممكن الوُجود» المعنى به الجملة، والمجموع إنما يراد به واحد واحد من هذه الجملة، فالانتقال بالحكم من الواحد إلى الجملة قفزة في الاستدلال لا تعتمد على أسس منطقِيَّة، لأن حكم الواحد من حيث هو واحد لا ينسحب على الجملة من حيث هي جملة، إذ الجملة كثرة متناهية العدد، أو لا متناهية العدد، والواحد ليس كثرة، ولا يصدق عليه أنَّه كثرة، فكيف أخذت الجملة مكان واحد واحد في هذا الاستدلال؟ ومثل هذا الاعتراض زائف من أساسه عند أبي البَرَكَات، فلقد يسلم أبو البَرَكَات بأن حكم الجملة من حيث هي جملة لا يلزم الواحد من حيث هو واحد، فلا نزاع في أن لكل منهما باعتبار هو هو حكما يخصه، لكن فيما يتعلق بالوُجود أو بالطبيعة فإن ماهية الواحد لا تختلف ألبتة عن ماهية الجملة، أفلا ترى الواحد من الماء كيف يأخذ مفهوم جملته فيقال لكل واحد منها: «إنَّه ماء بارد رطب، موضعه الطَّبِيعِي الإحاطة بالأرض من خارج كرتها... والجملة من الماء كذلك لا تخالف في الطبع والحيز والعلية والمعلولية؟»[1]. فالأمر بالنسبة إلى الجملة الممكنة هو هو لا اختلاف فيه، وهي في الحكم قسيم كل واحد واحد من هذه الآحاد الممكنة التي تألفت منها هذه الجملة أو هذا المجموع.

ولكن ماذا يعني وجوب الوُجود في هذه النَّظريَّة؟

يقول أبو البَرَكَات: «وقولنا لمثل هذا: أنَّه موجود ليس معناه تركيب صفة وموصوف أي موجود له وجود بل موجود ذاته هي الوُجود، كاللون الأبيض، لا كالجِسْم الأبيض فإن الجِسْم الأبيض إنما هو أبيض بلون هذا

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق ج٣ ص٢٤.

البياض، واللون الأبيض هو أبيض بذاته لا بلون، فذات اللون الموجودة هي البياض الموجود، واللون هو صفة ذهنيَّة والبياض هو العين الموجودة البسيطة التي لا تركيب فيها، إنما التركيب ذهني من جهة تكرار التَّصَوُّر في العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمرة باللونيَّة»[(١)]. ومعنى ذلك أن محك التفرقة بين الممكن الوُجود بالذَّات والواجب الوُجود بالذَّات أن وجوب الوُجود لا يتصور فيه الفصل بين ماهية ووجود، بل الذَّات -في الواجب الوُجود- هي الوُجود وهي موجودة بذاتها، ومِن ثَمَّ لا يمكن للعقل هنا أن يحلل وجوب الوُجود إلى شيء ووجود، أو ماهية وتشخص، بل هاهنا وجود بحت أو آنية صرفة بل ليس ثمة إلَّا هوية بسيطة تعرضها بالاعتبار إضافات مختلفة «موسومة بأسماء متفاوتة باعتبارها، مثل أنَّه موجود باعتبار ترتب الآثار وباعتبار أنَّه منشأ ذلك الترتب «وجود» كما أنَّه باعتبار أنَّه ممتاز عن الأغيار «متعين» وباعتبار أنَّه منشأ ذلك الامتياز «التعين»، وقس على ذلك سائر الصِّفات» [(٢)]

ولكن نلاحظ كما لاحظ بعض الباحثين[(٣)] - أن أبا البَرَكَات يستعمل هنا لغة تشبه إلى حد كبير لغة القائلين بوحدة الوُجود، فالمقارنة بين واجب الوُجود واللون الأبيض ثم بين الممكن الوُجود والجِسْم الأبيض تتأدى في النهاية إلى أن البياض الذي كان عين الماهية في اللون الأبيض، هو عين

(١) المصدر السابق: ج٣ ص٦٥.

(٢) ملا أولياء: تعليقات على إلهيات الشِّفاء ح٢ ص٣٠٥ (ط طهران).

(٣) Pines: Abul – Barakat’s Metaphysics p. 160.

ذلك البياض الذي صار به الجِسْم الأبيض أبيض، فإذا كان البياض حقيقة واحدة فمعنى هذا أن الوُجود الذي هو عين الموجود الواجب أو على حد تعبير أبي البَرَكَات: واجب الوُجود هو الوُجود الواجب إذا كان هناك عين الماهية، وهنا أمر يجعل الماهية ذات وجود، فالوُجود. إذًا -في المقامين هو أمر واحد لا اختلاف فيه، ويلزم عليه أن تكون الماهيات الممكنة موجودة بنفس هذا الوُجود الواجب كما كان الجِسْم الأبيض أبيض بنفس البياض الذي هو ماهية اللون وذاته وحقيقته.

ويتساءل أبو البَرَكَات عن الوُجود الذي هو صفة كل الموجودات، سواء منها ما كان دائما، أو زائلا، هل هو الوُجود البسيط الذي هو الوُجود الواجب، أو هو الوُجود الآخر أعني وجود الممكن؟ فإذا كان الوُجود هو الوُجود البسيط فكيف يقال عن الوُجود الواجب الدائم: إنَّه صفة للموجودات الدائمة والموجودات الزائلة في ذات الآن؟ وإذا كان الوُجود هو الوُجود الممكن فكيف أيضًا يطلق على الممكن معنى الوُجود مع أن وجود هذا الممكن لا يستمد مقوماته إلَّا من خلال هذا الوُجود البسيط الدائم؟ وهل معنى هذا إلَّا أن الممكنات الموجودة لا يمكن لها أن تتحقق بالوُجود أو تتصف به أبدا؟

ويجيب أبو البَرَكَات عن هذا التَّساؤل بأنه: «لا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى إلَّا هو. وأمَّا الموجود الذي وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود، ونسبته إليه، ومعيته، وإضافته إلى هذا الأول، فهذا نوع من التوحيد لا يعقل في شيء من الآحاد إلَّا في هذا

الواحد الذي هو الموجود الأول والمبدأ الأول ولا يثبت إلَّا له.. ولفظة الوُجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الأول للثاني»[١]. وأمر واضح من هذه الإجابة -فيما أرى- أن أبا البَرَكَات يجنح إلى اعتبار الوُجود البسيط هو الوُجود الحقيقي وأن الوُجودات الأخرى الممكنة إنما هي وجودات لا لأنها في أنفسها وجودات فعلية بل لأنها ذوات انتساب وتعلق ومعيَّة إلى هذا الوُجود البسيط. وإذًا فما قد يتبادر إلى الذِّهن من القول بوحدة الوُجود إن هو إلَّا احتمال لا يقصده أبو البَرَكَات، فمثل هذه الثنائية في الوُجود صريحة في شجب مثل هذا الاحتمال.

وإذا كان أبو البَرَكَات قد أطال الوقوف قليلا عند الوُجود الواجب والوُجود الممكن كدليل نصل به إلى واجب الوُجود؛ فلأنه يرضى كثيرا عن هذا اللون من الاستدلال، وهو أحد المواقف الفلسفيَّة التي يحمدها فيلسوفنا لكل من الفارابي وابن سينا في هذا المجال. فأما فيما يتعلق بالاستدلال من الحَرَكَة على المبدأ الأول وهو الاستدلال -الأرسطي المعروف بالمحرك الذي لا يتحرك، فإن أبا البَرَكَات لا يرضى عنه؛ وإنما يقف منه موقف النقد؛ ذلك أن هذا الاستدلال الأرسطي إنما ينطلق من المحصلات التي أثبتتها -من قبل- الفلسفة الفيزيقِيَّة في مجال الحَرَكَة والزَّمان[٢]. وأهم هذه المحصلات التي يستند عليها دليل المحرك الذي لا

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ ص٦٤، ٦٥.

(٢) انظر من هذا البحث: فقرة ٤ من فصل الحركة، وفقرة ٣ من فصل الزَّمان.

يتحرك هو معلوميَّة الحَرَكَة، وكون المحرك غير المتحرك، وكون الحَرَكَة الدائريَّة هي أصل الحركات وأقدمها وأدومها.

وهنا -في المجال الميتافيزيقي- يأخذ الدليل سمته نحو المحرك الذي لا يتحرك وذلك عبر مدخلين: فأما المدخل الأول: فهو امتناع التَّسلسل في الحركات والمحركات إلى ما لا نهاية، ثم ضرورة الانتهاء إلى المحرك الأول. وثمتئذ لا يقال: إن المحرك الأول يمكن أن يكون متحركا بذاته، وذلك لئلا يلزم أن ينقسم المحرك الأول إلى جزء محرك وجزء متحرك، فشيء واحد بعينه لا ينفعل بالحَرَكَة التي يفعلها فيحرك ويتحرك، وإذًا فالجزء المحرك هو المحرك الأول، ويجب أن يكون هذا الجزء غير متحرك بالضرورة ومعنى ذلك أننا لا محالة واصلون في خاتمة المطاف إلى أن لحَرَكَة العالم علة أولى ثابتة غير مُتَحَرِّكَة[1]. وأبو البَرَكَات لا يعرض لهذا الاستدلال بنقد ولا موافقة، ولقد يكون السبب أن هذا اللون من الاستدلال إنما يقوم على فكرة امتناع التَّسلسل في المحركات إلى مالا نهاية، وهي فكرة يراها فيلسوفنا كالإطار الثابت الذي يمكن أن تختلف فيه المضامين من نوع إلى آخر، فسواء كان هذا المضمون وجوبا أو إمكانا، أو علة ومعلولا أو محركا ومتحركا، فالنتيجة اللازمة في آخر الأمر هي الوصول إلى واجب الوُجود، أو العِلَّة الأولى، أو المحرك الأول اللامتحرك.

أمَّا المدخل الثاني في دليل الحَرَكَة فهو الحَرَكَة الفَلَكيَّة، تلك التي يرتبط بها مفهوم الزَّمان عند أَرِسْطُو ارتباطا وثيقًا. وإذا ما كان الزَّمان في

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٧٩.

أبسط معانيه فيما ترى الفلسفة الأرسطاليسيَّة -إنما هو مقدار هذه الحَرَكَة، أعني الحَرَكَة الفَلَكيَّة الدائريَّة، وكان الزَّمان مما لا بداية زمانيَّة له ولا نهاية، فهذه الحَرَكَة -أيضًا- لابد لها من أن تكون كذلك ضرورة أنَّه لا يصح في حكم العقل أن يكون مالا بداية له ولا نهاية مقدارا لذي بداية ونهاية، وإذًا فالحَرَكَة الفَلَكيَّة دائمة ولا يتصور لها بداية ولا نهاية لأنها تساوق الزَّمان الأزلي الأبدي، ولأنها ذات طبيعة فيها خصيصة الدوام والاستمرار بحيث لا نتصور فيها بداية ولا نهاية حقيقيتين، بل كل حد من حدود حركتها يمكن أن يؤخذ على أنَّه بداية ونهاية في ذات الآن. وإذا ما طبقنا هنا القانون المَشَّائي في معلولية الحَرَكَة وكون المحرك غير المتحرك، فإننا نصبح أمام حقيقة توجب أن يكون لهذه الحَرَكَة الفَلَكيَّة محرك أبدي أزلي يحدث أو يوجد هذه الحَرَكَة ويغايرها في ذات الوقت وهو المحرك الذي لا يتحرك.

ومبنى هذا الاستدلال المَشَّائي إنما يعتمد أساسا على إنكار اللاتناهي في القوى الجِسْمانيَّة، بمعنى أن الجِسْم لا يصح أن تنتج عنه قُوَّة لا متناهية في شدتها أو في مدتها أو في عددها. وقد يهمنا الآن أن نتوقف قليلا عند الاستدلال المَشَّائي على إنكار اللاتناهي في القُوَّة الجِسْميَّة من حيث الشدة لنعرف أين يسدد فيلسوفنا سهام نقده في هذا الاستدلال.

فأما دليل المَشَّائين على ذلك فهو أن الجِسْم إنما يقبل الأشد والأضعف من القوى بنوع ما من أنواع الحَرَكَة، وإذا كانت كل حَرَكَة في زمان، فمعنى ذلك أن القُوَّة الأشد إنما تحرك حَرَكَة أسرع، ولكن في زمان أقل أو أقصر، وهكذا كلما زادت القُوَّة زادت السرعة وقل الزَّمن، وإذًا فيجب ضرورة

أن يقف اشتداد القوى عند حد لا تتجاوزه، وذلك لئلا ينتفي عنصر الزَّمن وينعدم مع بقاء الحَرَكَة واستمرارها، فإنني حين افترض أن القُوَّة مطردة في الاشتداد بلا توقف، وأن الزَّمان مطرد في التنقص والاضمحلال، بلا توقف أيضًا، فمعنى هذا أنني سأصل إلى أصغر حد من حدود الزَّمان بل وسأتجاوز هذا الحد إلى حيث لا زمان ولا آن ألبتة، وهذا مع وجود الحَرَكَة التي يقبل بها الجِسْم هذا الاشتداد المطرد في القُوَّة التي ينفعل بها، يقول ابن سينا «إنَّه لا يكون في جِسْم من الأجسام قُوَّة على التحريك القَسْرِي أو الطَّبِيعِي غير متناهية الشدة كالميل الثقيل أو الخفيف، فإن ذلك يوجب وقع فعله لا في زمان، ويستحيل أن تكون حَرَكَة لا في زمان، وإنَّما يجب أن يقع لا في زمان لأنه كلما اشتدت القُوَّة قصرت المدة فإذا لم يتناه في الاشتداد بلغت من الصغر مالا نهاية له»[1].

وإذا ما رجعنا إلى الاستدلال من الحَرَكَة التي لا تتناهى في مدتها على المحرك الذي لا تتناهى قوته فإننا نجد أن حَرَكَة الاستدلال تقوم على «اللاتناهي في المدة لا اللاتناهي في الشدة» وإذا كان ابن سينا قد استطاع أن يبرهن على التناهي في القُوَّة من حيث الشدة، فإنه فيما يختص بالقُوَّة من حيث المدة قد ترك الأمر هكذا دون برهنة أو استدلال. ونخلص من ذلك –كما يرى ابو البَرَكَات– إلى أن المَشَّائين يفترضون هنا– «اللاتناهي في المدة» كأساس في هذا الاستدلال الذي نحن بصدده، ثم حين يبرهنون

(١) ابن سينا: طبيعيات الشِّفاء: جـ ١ ص١٠٤ (ط طهران)، وأبو البَرَكَات: إلهيات المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ ص١٣١.

عليه فإنما يأخذونه بمعنى «اللاتناهي في الشدة» لا بمعنى «اللاتناهي في المدة» ومِن ثَمَّ يرى أبو البَرَكَات أن هذا الاستدلال غير مستقيم لأنه استعمل فيه الاسم المشترك، يقول: «فأما من جهة المدة فلم يذكر هناك ولم يبرهن عليه، بل نقول نحن: الأمر فيه بالعكس، فإن المدة في البعض أكثر منها في الكل، فإن الكل ينتهي بحركته الطَّبِيعِية إلى مداه، وموضعه المطلوب في مدة أقصر من التي ينتهي فيها الجزء لأن الكل أسرع حَرَكَة لكونه أشد قُوَّة، والجزء أبطأ حَرَكَة لكونه أضعف قُوَّة، فالحال في المدة بعكسها في الشدة، فكيف يلزم نقل الحكم من جهة الاسم المشترك وهو إنما أراد القُوَّة غير المتناهية المدة في تحريك الفَلَك لا الشدة»[1].

وأيضا لا يستقيم هذا البرهان -فيما يرى فيلسوفنا- لأن الزَّمان في نظريته لا يرتبط بالحَرَكَة فلا يرتفع بارتفاعها ولا يجب وجوده بوجودها، فالربط هاهنا بين اللانهاية في الزَّمان واللانهاية في الحَرَكَة أمر قد حطمه أبو البَرَكَات وفرغ منه من ذي قبل. ومِن ثَمَّ فهذا الاستدلال زائف من حيث التَّنظير بين لا نهاية الزَّمان ولا نهاية الحَرَكَة[2].

ولكن كيف يحرك المحرك الذي لا تتناهى قوته؟

والمَشَّاءون في الإجابة عن هذا التَّساؤل لا يزيدون على وصف هذا التحريك بأنه تحريك غير مباشر وإنَّما هو تحريك يشبه تحريك المعشوق للعاشق يشتاقه ويهفو ويحن إليه ويعجب أبو البَرَكَات من هذا التشبيه لأن

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص١٣٠ - ١٣١.

(٢) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق ص١٣٢.

تحريك العاشق للمعشوق بالشَّوْق إنما هو بحَرَكَة تقربه منه تدنو به إلى حماه، والعاشق حين يغذ السير لأنه يطمع في الانتهاء إلى معشوقه ليشاهده ويجاوره في مكانه إن كان هذا المعشوق ساكنا في مكان، أو يتبعه إن كان هذا المعشوق متحركًا. وإذا كان الأمر هكذا فما بال الحركات الدائريَّة لا تنتقل أفلاكها من مكان إلى مكان؟! بل ما بالها لا تكف عن الدوران بهذه الأفلاك في نفس المكان لا تبرحه ولا تخرج عنه؟! وإذا كانت الفلسفة المَشَّائيَّة ترى أن الحَرَكَة الدائريَّة في الفَلَك لا نستطيع أن نميز فيها بين «من» و«إلى» أو بين مبدأ ومنتهى، أفيتسق القول بعد ذلك بأن هذه الحَرَكَة إنما تسعى نحو غاية تشتاق إليها وتهفو إلى مشاهدتها والاتِّحاد بها؟! إن المَشَّائين لو عللوا حَرَكَة الأفلاك بفكرة الطاعة وامتثال الأمر لكان في الإمكان قبولها نوعا ما، أو «لكان أولى وأسهل، فإن هذا يعرف منه «كيف ولم؟» ولا يعرفان من ذلك، فالطَّريق إلى معرفة الله تعالى من جهة الحَرَكَة الفَلَكيَّة على الوجه الذي قالوا، غير مهد، وإنَّما الطَّريق التي سلك فيها من جهة المعلولات إلى عللها، والمبتدئات إلى مباديها هي الطَّريق التي أوجبت عند عقول النُّظَّار وجود عِلَّة أولى لا عِلَّةَ لها، وهدتهم إلى مبدأ أول لا مبدأ له»(١).

٦-هل لهذا المبدأ الأول صفات؟

فأما ابن سينا فأمر واضح من نصوصه أن الصِّفات إنما هي أمور إضافية، لا صفات ثابتة زائدة على الذَّات. نعم إنَّه يسميها أحيانا «لوازم»

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٣ ص١٣٣.

للذات، لكنه دائما يقرر -في وضوح- أن الصِّفات في جملتها إنما هي سلوب أو إضافات أو اعتبار من السلوب والإضافات معا. ولقد نلمح أن ثمة صفتين مثبتتين لواجب الوُجود على أنهما صفتان حقيقيتان، أعني أنهما ذواتا وجود فعلي متميز، وهاتان الصِّفتان هما: صفة الوُجود وصفة العلم، على أن هذا الذي نلمحه من عبارات ابن سينا ليس إلَّا وهما محضًا، ذلك أن الوُجود الواجب هو عين الذَّات فيما يرى ابن سينا والفلاسفة جميعا، لأن معنى واجب الوُجود عندهم هو الوُجود الواجب، ومعنى وجوب الوُجود هو كون الوُجود عين الماهية في الواجب، أي ليس صفة لموصوف ولا تشخصا لماهية، وكذلك نفس الأمر بالنسبة للعلم، إنَّه عين الذَّات كذلك، بل رأينا كيف أنَّه تطرق إلى أفهام الفلاسفة أن الذَّات قد تتقوم بالتعقل. وإذًا فليس هناك صفات ذوات وجود خاص وكون متميز، بل هو تعالى قادر عالم مريد بذاته لا بصفات هي علم وقدرة وإرادة سواء قيل عن هذه الصِّفات إنها: عين أو غير يقول ابن سينا: «فإذا حققت تكون الصِّفة الأولى لواجب الوُجود أنَّه «إنٌّ» وموجود. ثم الصِّفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوُجود مع إضافة، وبعضها هذا الوُجود مع سلب، وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة»(١). والمحذور الذي يخشاه ابن سينا -والفلاسفة جميعا- ويحسب له الحساب في نظريته هو الخشية من أن تنثلم الوحدة في واجب الوُجود إن هو أضفى عليه صفات مُتعَدِّدة متغايرة، ومِن ثَمَّ فهو يجهد الجهد كله ليخرج هذه الصِّفات عن

---

(١) الشِّفاء: جـ ٢ (الإلهيات) ص٥٩٧ ط طهران) وأيض: النجاة جـ ٣ ص٤١٠.

معنى التحدد أو التعين الزائد على بساطة الذَّات وصرف آنيتها ومحض وجودها، ومِن ثَمَّ أيضًا يفسر ابن سينا باقي الصِّفات -أو كل الصِّفات- على أساس معنى الوُجود الواجب في الذَّات مع إضافة أو مع سلب، أو معهما معا. فمثلا معنى أن الوُجود قادر أنَّه ليس له صفة هي القدرة وهذه الصِّفة ثابتة للذات، بل معناه أنَّه واجب الوُجود ولكن مع اعتبار أن وجود غيره متحقق به ومستند إليه، ومعنى أنه مريد: أنَّه واجب الوُجود مع اعتبار إضافة واعتبار سلب، فالإضافة هي كونه عاقلا، والسلب هو كونه لا يخالط المادة، ومعنى الإرادة حينئذ: مبدئيته لنظام الخير كله، لأنه إذا كان عاقلا ويعقل ذاته، وذاته مبدأ للخير فهو يعقل الخير وهو مبدأ له. وهكذا بقِيَّة الصِّفات الأخرى يعتبر فيها هذا الوُجود الواجب مع إضافة أو مع سلب أو مع كليهما.

وإذا ما انتقلنا إلى نص آخر من نصوص الشيخ الرئيس وجدناه يرد الصِّفات إلى معنى العلم في الذَّات الواجبة الوُجود، وإذا كان العلم ليس إلَّا نفس الذَّات فالصِّفات إذًا ليست إلَّا إضافات واعتبارات للذات بالنسبة إلى الأفعال والآثار. وهنا يقول ابن سينا: «فواجب الوُجود ليست إرادته مغايرة الذَّات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له، وكذلك قد تبين أن القدرة التي له كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل ولا مأخوذا عن الكل، ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شيء»[1].

(١) المصدران السابقان: نفس الصفحة.

أَمَّا أبو البَرَكَات فهو على النقيض من هذا الموقف السِّينَوِيّ، وأساس فكرته هنا هو قسمة الموجودات -جميعا- بضرب من القسمة- إلى أقسام ثلاثة:

(أ) ذوات موجودة.

(ب) أفعال تصدر عن تلك الذوات.

(جـ) صفات هي كالأحوال بالنسبة إلى الذوات الموجودة.

فأما الذوات فوجودها حاصل لها حصولا أوليا.

وأَمَّا الأفعال فلأنها تصدر عن الذوات فإن وجودها لا يحصل لها من ذواتها وإنَّما يحصل لها من الذوات التي تفعلها في مفعولات أخري، فوجود الأفعال وجود حاصل من الذوات في المفعولات.

وأَمَّا الصِّفات فهي حالات في الذوات الموجودة، ووجود هذه الحالات إنما هو تبع لوجود الذوات، فليس لها في أنفسها وجود ذاتي، بل وجودها هو كونها في الذَّات وبها ومعها ولها.

ويمثل أبو البَرَكَات للقسم الأول بالإنسان فإنه ذات موجودة ووجودها حاصل لها حصولا أوليا. أَمَّا القسم الثاني فهو كالحَرَكَة، إذ هي فعل يصدر عن محرك أي عن إنسان، في متحرك، كالقلم مثلا. والحَرَكَة بهذين الطرفين ذات وجود حاصل عن الإنسان في القلم المتحرك، فوجودها في وجود غيرها لا في ذاتها، وذلك الغير هو الفاعل والمنفعل، ولولاهما لما أمكن أن نتصور وجودا بالنسبة إلى الحَرَكَة. أَمَّا القسم الثالث: فهو مثل «الخلق» من أخلاق الإنسان كالحياء الذي هو حالة موجودة في نفس

الإنسان وجودا مرتبطا بهذه النَّفْس ومعها وبها أيضًا، بحيث لا نتصور للحياء وجودا استقلاليا بعيدا عن النَّفْس أو الذَّات المتصفة به. وإذًا فالذوات فعالة «والأفعال صادرة عنها، والحالات صفات تصدر الأفعال عن الذوات بها بحسبها، كما تسخن النار بحرارتها ويبرد الثلج ببرودته. ويعطي (الإنسان) بكرمه، ويقتل بقسوته، فلا يتصور الكرم موجودًا إلَّا في كريم ولا القسوة إلَّا في قاس»[١].

ويرى أبو البَرَكَات أن الحاصل في الوُجود من هذه الوُجودات أوَّلًا، هو الذوات ثم الصِّفات ثم الأفعال، كما يرى أن من الصِّفات والحالات صفات تكون للأشياء بذواتها من ذواتها بمعنى أنها مقتضى الذَّات وليست مقتضى أي معنى ولا أية علة خارج الذَّات، كما أن ثمة صفات وحالات تكون للذوات عن علة موجودة وسبب موجب. ومثال النوع الأول من الصِّفات: الحرارة بالنسبة للنار والبرودة بالنسبة للثلج، إنهما صفتان لهاتين الذَّاتين من ذاتيهما فهما باعتبار النارية والثلجية ذواتا حرارة وبرودة وليس هما كذلك لأنهما جِسْمان صارا فيما بعد نارًا وثلجا، وكذلك يمثل أبو البَرَكَات لهذا الصنف بمساواة الزوايا الثلاث للمثلث لزاويتين قائمتين، فهذه الصِّفة هي للمثلث باعتباره مثلثا فقط لا باعتبار أي معنى آخر زائد على هذه المثلثية.

أمَّا الصِّفات التي للذوات باعتبار علل وأسباب توجبها وتعطيها إياها فمثل حرارة الماء الذي يجاور نارا وبرودة الهواء الذي يجاور ثلجا. وأبو

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ٣ ص١٠٠.

البَرَكَات يضرب صفحا عن هذا النوع من الصِّفات والأحوال، وينتقل بالحديث إلى النوع الذي تكون فيه الصِّفات للذات من ذاتها، وهنا يقرر أنَّه لابد من إثبات هذا النوع من الصِّفات الذَّاتية، وإلا وقعنا في التناقض العقلي الناشئ من تسلسل الصِّفات إلى غير النهاية وبهذا ينفذ أبو البَرَكَات إلى مطلوبه وهو إثبات الصِّفات -بوجه عام- لواجب الوُجود، لأن هذه الأقسام الثلاثة التي تحدث عنها آنفا تقال أيضًا على واجب الوُجود، فهنا أوَّلًا: الذَّات الواجبة، وهنا ثانيا: صفاتها -أو على حد تعبيره -أحوالها الذَّاتية، ثم هنا ثالثا: أفعالها التي تصدر عن هذه الذَّات وعن صفاتها.

ومنهج أبي البَرَكَات في هذا هو هو منهجه في إثبات وجوب الوُجود، أعني ضرورة الانتهاء إلى المبدأ الأول والعِلَّة الأولى بالنسبة للموجودات جميعا، أي سواء كانت هذه الموجودات ذوات أو صفات أو أفعالا.

أمَّا فيما يتعلق بموضوعنا وهو الصِّفات فإن أبا البَرَكَات ينص على أن «الصِّفات المستعارة في الأشياء تدل على صفات غير مستعارة في أشياء، ولا تستمر العادية إلى ما لا يتناهى، ولا يكون دورا، فإن السابق في الوُجود لا يدور على اللاحق كما قلنا في العلل والمعلولات وإمكان الوُجود ووجوب وجوده في الموجودات»(١)، معنى هذا أننا إذا كنا بصدد صفة كالإرادة -مثلا- فإنه لابد من أن نتخطى هذه الإرادات الممكنة أو الإرادات الحادثة، تلك التي تكون لها أسباب وموجبات وصوارف ودواع، إلى حيث الإرادة الأولى التي تكون بالطبع عن الذَّات لا بإرادة أخرى،

(١) المصدر السابق: ص١٠٢.

ومعنى الطبع هنا -كما ينبه على ذلك أبو البَرَكَات -هو الصدور عن الذَّات بمحض ذاتها لا بمؤثر أو فاعل يفعل فيها هذه الإرادة، إذ كون الإرادة هاهنا أثرًا لغير الذَّات معناه أن ثمة إرادة أخرى أحدثت هذه الإرادة أو أوجبتها «والإرادة لا تتحكم في الإرادة، وإن تحكمت فلا تتحكم في الإرادة الأولى، فالإرادة الأولى بغير إرادة من الفاعل بل هي بالطبع بالذَّات عن الذَّات»[١].

وينطلق أبو البَرَكَات من نفس المنطلق -أعني مبدئية واجب الوُجود- لإثبات الصِّفات الأخرى للذات الواجبة فيقول: «فكما أن مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الأول، كذلك مبدأ كل علم علم أول هو العلم الأول ومبدأ كل حكمة حكمة أولى هي حكمة الأول، كذلك مبدأ كل إرادة إرادة أولى هي إرادة الأول لما ثبت من وحدانيَّة المبدأ الأول لكل موجود، فالمبدأ الأول مريد بدليل وجود الإرادات في خلقه، وعالم بدليل وجود العلم في خلقه وحكيم بدليل وجود الحِكْمَة في خلقه، وقادر بدليل قدرته على خلقه فذاته مبدأ أول لوجود الذوات، وفعله للأفعال، وصفاته للصفات، فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات»[٢]. وظاهر من هذا النَّصّ أن أبا البَرَكَات يقيم علاقة تشبه علاقة العلية بين صفات واجب الوُجود والصِّفات التي للمخلوقات، وهذا التناظر بين الخالق والمخلوقات من حيث الصِّفات الذَّاتية للواجب الوُجود أمر واضح في كل النُّصُوص التي يطرحها فيلسوفنا في هذا المقام.

(١) نفس المصدر السابق والصفحة.

(٢) نفس المصدر السابق: ص١٠٤.

ولقد نلمح هنا أثرا لعلم الكلام في اتِّجاه أبي البَرَكَات، وبالذَّات للمدرسة الأشعرية في فكره، بل ولقد نحدد علاقة التأثير والتأثر هذه لمواطن ثلاثة في هذا المقام:

فأما الموطن الأول: فهو ذلك التشابه الذي يبدو وكأنه تشابه تام في هذه القسمة التي فزع إليها أبو البَرَكَات ليقف بها في وجه الفكرة المَشَّائيَّة، وأكبر الظن أن ابا البَرَكَات متأثر بالفكرة الأشعرية ممثلة في إمام الحرمين، وهي فكرة تقسيم أسماء الله تعالى إلى ما يدل على الذَّات والأفعال والصِّفات، فهنا يقول الجويني: «ثم جميع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلى ما يدل على الذَّات، أو يدل على الصِّفات القديمة، وإلى ما يدل على الأفعال أو يدل على النفي فيما يتقدس الباري سبحانه عنه»[١]. وهذا التأثير -فيما أرى- أمر محتمل إلى أبعد مدى ممكن، لأن المدرسة الأشعرية ممثلة في الجويني -والإمام الغزالي من بعده- كانت تظل بغداد كلها -على الأقل- في نفس الوقت الذي عاش فيه أبو البَرَكَات في بغداد وقضى بها جل حياته وأيامه. فإذا ما وجدنا بعد ذلك منحى فكريا تتلاقى فيه الأشباه والنَّظائر مع منحى فكري آخر سابق فلا ريب أن ثمة تأثرا لا يمكن تجاهله.

أمَّا الموطن الثاني: فهو طريق إثبات الصِّفات، وأعني به طريق قياس

---

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص١٤٤. تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم القاهرة سنة ١٩٥٠ز، وأيضا: Pines: Abul -barakat's poetics and Metaphysic

الغائب على الشاهد، مع ما قد يرد على هذا الطَّريق من وجوه النقد والتضعيف[١].

وأمَّا ثالث الموطنين فهو القول بصفات ذاتية لله تعالى مثل الصِّفة النَّفْسيَّة وصفات المعاني كالقدرة والإرادة وما إليهما. وهذه الصِّفات يثبتها أبو البَرَكَات على نهج يكاد يقترب كثيرا من النهج الكلامي، فليست هذه الصِّفات إضافات أو سلوبا تقال مع الوُجود أو مع العلم كما هو الحال عند ابن سينا مثلا. وإن كان هذا لا يبدو واضحا كل الوضوح في الفصل الذي خصصه فيلسوفنا لهذا الغرض وأطلق عليه: «فصل في إثبات الصِّفات الذَّاتية لله تعالى». بيد أن هذا التأثر وإن كان قد مس المنطلقات الرئيسة في فكرة أبي البَرَكَات إلَّا أن المحصلات الأخيرة في مسألة الصِّفات مازالت بعيدة -فيما أعتقد- عن النهج الأشعري الذي يعد النموذج الأسمى في هذا الباب، فهو ما يكاد يوحي إلى قارئه أن هاهنا صفات نفسيَّة وصفات معان حتى يعود أدراجه إلى القول بأن صفة الإرادة والعلم -مثلا- لا يختلف الأمر فيهما سواء اعتبرناهما صفتين ذاتيتين، أو اعتبرناهما صفة واحدة ترجع إلى نسبتين مختلفتين: «فقد اتضح أن للمبدأ الأول إرادة وعلما هما له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع إلى نسبتين مختلفتين»[٢].

وأمر واضح من نص أبي البَرَكَات هذا أن فكرة الصِّفات قد أصابها -عند فيلسوفنا- ما أصاب كثيرا من الأفكار الميتافيزيقِيَّة عند من تذبذب بين الأصالة والتقليد.

---

(١) الجرجاني والإيجي: شرح المواقف جـ ٢ ص٢٦ وما بعدها، جـ ٧ ص٤٥.

(٢) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق ص١٠٥.

ويرى أبو البَرَكَات أن لله تعالى أسماء تسَمَّى بها كالخالق والرازق والموجود والقادر والقاهر والرحيم والجواد ونحو هذه الأسماء التي وردت بها الشرائع والكتب السماوية، ولهذه الأسماء معان مختلفة عند العارفين بها. ثم يغرق أبو البَرَكَات قليلا في تأملاته فيقرر أنَّه ليس من هذه الأسماء اسم يدل بذاته على ذات الله تعالى كما يُدل مثلا –وله المثل الأعلى– بالحرارة على الحرارة من جهة المعنى، ذلك أن الذي يسَمى الله تعالى باسم يدل على ذاته الأقدس دلالة على هذا النمط، إنما يقال عليه: إنَّه عرف ذاته تعالى معرفة ذاتية، أو سماه من حيث عرف على طريق الوضع، أي كما سمي الحرارة حرارة والنور نورا، وهذه المعرفة لا تتأتى إلَّا بالنسبة إلى واجب الوُجود، وبرغم من ذلك فقد يدل بعض العارفين على الاسم الذي يدل على الذَّات دلالة من هذا النمط، وهنا يقول أبو البَرَكَات: «فإذا تعرف إلى عبد من عبيده وأقدره على رؤيته ومعرفته وما اختاره من الأسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم الذَّات على الحقيقة، فهو أخص الأسماء من أخص المسمين لأخص مسمى، فلا عجب ينطاع للداعي به ما في السماوات والأرض جميعا»[1].

ويتابع فخر الدِّين الرازي أبا البَرَكَات في نظريته هذه عن: «الاسم الأعظم» الذي يدل بذاته على ذات الله تعالى، فيقول عن نظريَّة أبي البَرَكَات بعد أن ينقل عنه هذا النَّصّ السالف «هذا كله كلام هذا الحكيم

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص١٢٨.

وهو غاية التحقيق في هذا الباب، والله أعلم بحقائق أسراره الإلهية»[١].

٧-وما أسلفناه من أحاديث لأبي البَرَكَات في مسألة الصِّفات هذه ليس هو كل ما في جعبته من نقد للمدرسة المَشَّائيَّة في هذا المقام، بل هناك موقف نقدي متميز يقفه أبو البَرَكَات ضد الفلسفة المَشَّائيَّة فيما يتعلق بصفة العلم بالنسبة لله تعالى. ولقد نعد نقده هنا نقدا تفصيليا سواء كان هذا النقد نقدا للمذهب الأرسطي أو المذهب السِّينَوِيّ في صفه «العلم». ولذا فأمر لازم أن نبين في المقام الأول: نظريَّة أَرِسْطُو، ثم نظريَّة ابن سينا -في العلم الإلهي - كما يعرفهما أبو البَرَكَات ثم نعرض في المقام الثاني موقف أبي البَرَكَات من هاتين النَّظريتين:

فأما عن نظريَّة أَرِسْطُو فإن المحرك الذي لا يتحرك يتصف أول ما يتصف بأنه فعل محض، أو فعل خالص، وفكرة الصورة والمادة هنا تعمل عملها في هذه النَّظريَّة، لأنها إذا ما كانت الصورة هي العقل، وكان الله تعالى -فيما يرى أَرِسْطُو- صورة مجردة عن الهيولى ولواحقها، فلا جرم أن كان فعلا محضا أو فعلا خالصا.

ولكن ماذا يعني أَرِسْطُو بالفعل المحض المنسوب للمحرك الذي لا يتحرك؟ إنَّه يعني به معنى التعقل أو العلم أو المعرفة، ولذلك كان الله تعالى يحرك العالم باعتباره معقولا ومعشوقا، بل إن التعقل وحياة الله تعالى شيء واحد، بمعنى أن حياته ليست أمرًا آخر وراء فعل التعقل، فالحياة في

(١) فخر الدين الرازي: لوامع البينات ص٩٩، مراجعة وتقديم طه عبد الرءوف، مكتبة الكُلِّيَّات الأزهرية ١٩٧٦م.

الجانب الإلهي لا تعني إلَّا التعقل. وإذًا فإله أَرِسْطُو عقل محض وليس له من الصِّفات إلَّا هذه العقليَّة. وأمر واضح أنَّه إذا كان عقلا فهو لا محالة عاقل -أو متعقل-، وله معقولات أو موضوعات لهذا التعقل، لأن هذا هو ما يقتضيه إطلاق العقل على الإله عند أَرِسْطُو، وإلا كان عقلا معطلا أو عقلا ساكنا لا فعل له، يقول أَرِسْطُو: «وأمَّا على أي جهة هو المبدأ الأول ففيه صعوبة، لأنه إن كان عاقلا وهو لا يعقل كان كالعالم النائم فهذا محال»[١].

بيد أن هذا التعقل تعقل لماذا؟ وبعبارة أخرة: إذا كان للعقل معقولات فهل هي معقولات مطلقة بلا حدود، أو أنها محصورة بنوع بعينه لا تتخطاه ولا تتجاوزه؟

ويجيب أَرِسْطُو عن هذا التَّساؤل بأن هذا العقل لا ينبغي أن تكون له معقولات خارجة عن ذاته، بمعنى أنَّه يعقل ذاته فقط، أمَّا غير ذاته من الأكوان والعوالم والموجودات -وكل ما هو غير ذات العقل- فلا يصح أن يكون معقولا له ألبتة. لماذا؟

أوَّلًا: لأن أَرِسْطُو يؤمن بفكرة أخرى ترى أن المعقول دائما أفضل وأشرف، وتطبيق هذه الفكرة في مجال العلم الإلهي هنا يقتضي أن يكون المعقول أو المعقولات الخارجة عن ذات هذا العقل، ذوات شرف وفضل، مما يترتب عليه أن يكون كمال هذا العقل ليس في أن يعقل ذاته

(١) أرسطو: مقالة اللام، الفصل التاسع. ضمن: أرسطو عند العرب ص٩، تحقيق عبد الرحمن بدوي (النهضة ١٩٤٧م). وأيضا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٨١.

بل في أن يعقل غيره، وهذا أمر مستحيل، لأن الجوهر الإلهي كجوهر غاية في الشرف والفضل والكرامة.

وثانيا: لأن في تعقل الغير التفاتا إلى ذلك الغير، والالتفات تغير والانتقال، وهو بهذا المعنى ضرب من ضروب الحَرَكَة، وحينئذ لا يكون عقلا بالفعل، بل عقلا بالقُوَّة.

وثالثا: لأن هذا العقل يعرض له التعب والكلال من اتصاله الدائم بالمعقولات المختلفة المتباينة ومن أجل هذه المحاذير قرر أَرِسْطُو أن الله تعالى لا يعقل إلَّا ذاته، بل كونه لا يبصر بعض الأشياء أفضل من كونه يبصرها.

وإذا كان هذا العقل -فيما يرى أَرِسْطُو- إنما يعقل ذاته فقط فمعنى هذا أنَّه العقل والعاقل والمعقول، وهذا فيه حقيقة واحدة، لا فرق فيها بين هذه المعاني الثلاثة ولا اختلاف، لأن الأشياء اللاهيولانيَّة لا تتميز فيها هذه الحدود الثلاثة، وإنَّما تتمايز فيما تغشاه الهيولى وتخالطه المادة، فهناك يكون العاقل بمثابة الذَّات والمعقول بمثابة الموضوع، والعقل بمثابة الحالة الإضافية بين الذَّات العاقلة والموضوع المعقول، أما في الأمور اللامادية فإن معنى كون الشئ عاقلا لا يباين معنى كونه معقولاً يقول أَرِسْطُو في نص طويل: «وإن كان الجوهر بهذه الصِّفة، أعني أنَّه عقل، فليس يخلو أن يكون عاقلا لذاته أو لشيء آخر، وإن كان عاقلا لشيء آخر فما يخلو: أن يكون عقله دائما لشيء واحد، أو لأشياء كثيرة، فمعقوله على هذا منفصل عنه، فيكون كماله -إذًا- لا في أن يعقل ذاته، لكن في

عقل شيء آخر، أي شيء كان، إلَّا أنَّه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره، إذ كان جوهرا في الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل، ولا يتغير، فالتَّغَيُّر فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حَرَكَة ما، وإذا كان هكذا فلا محالة أنَّه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات... وإذا كان هذا هكذا فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها (يعقل معقولات) فأن لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها. فكمال ذلك العقل، إذا كان من أفضلا الكمالات، يجب أن يكون بذاته فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات، وهذا (تعقل الذَّات لنفسها) يوجد هكذا دائما من دون تصرف أو رأي أو حِسٍّ أو فكر وهذا ظاهر جدًا»[١].

٨-وأمَّا نظريَّة ابن سينا فهي تعتمد على أسس فلسفية ثلاثة:

الأساس الأول:

أن واجب الوُجود لا يمكن أن يعقل شيئا من شيء، لأن هذا معناه أن الذَّات الواجبة الوُجود إمَّا أن تتقوم بهذا الذي تعقله، أو يغدو هذا المعقول أمرًا عارضا إن قلنا: إنَّه ليس أمرًا مقوما، وكلا الأمرين: التقوم والعروض، يقدح في وجوب الوُجود، لأن الذَّات الواجبة الوُجود لا تتقوم بشيء، كما لا يعرض لها عارض خارج الذَّات، لأنها ثمتئذ تكون -مع العروض-

(١) أرسطو: المصدر السابق ص٩، ١٠ وخصوصا شرح ثامسيطوس وابن سينا لهذا الفصل، الصفحات ١٩ - ٢١، ٢٩ -٣٢ من نفس المصدر السابق. وأيضا: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ٢ (تحقيق الأب بويج): الصفحات من ١٩٦١ - ١٩٦٣. بيروت ١٩٤٢م.

بحالة يتوقف التحقق بها على حصول أمور في الخارج، ومعنى هذا أن بعض حالات الذَّات غير معللة بالذَّات بل بغيرها، وهذا معناه -أيضًا- أن للغير على الذَّات تأثيرا أو مدخلا بالتأثير، والأصول الفلسفيَّة التي سبق لابن سينا أن قعدها وهو بصدد بيان وجوب الوُجود ووحدته من كل وجه، تتصادم مع فكرة التقوم والعروض، بما يترتب عليهما من أبعاد ونتائج تتناقض كل التناقض مع هذه الأصول. وهنا يقول ابن سينا:

«ليس يجوز أن يكون واجب الوُجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوُجود من كل جهة، وهذا محال. وتكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ولا يكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير، والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه»[١].

الأساس الثاني:

إن واجب الوُجود لا يعقل الأمور المتغيرة أو الأمور المنتقلة الصائرة من وجود إلى عدم أو من عدم إلى وجود، لأن مثل هذا التعقل -فيما يرى ابن سينا- مما يقتضي حصول صورة عقلية مغايرة للصورة الأخرى، لأن تعقل الأمر الموجود يغاير تعقله بعد أن يصير إلى عدم بعدية زمانيَّة، وحصول الصُّوَر المتغيرة يلزم عليه حصول تغير في ذات تعقل واجب الوُجود، مما يترتب عليه أيضًا أن يكون واجب الوُجود متغير الذَّات،

(١) ابن سينا: إلهيات الشِّفاء ص٣٥٨ (ط القاهرة)، وإلهيات النجاة ص٤٠٣، والتعليقات ص١١٦. وأيضا: أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة جـ٣ ص٧١.

وفي هذا المعنى يقول ابن سينا: «ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا، بل على نحو آخر نبينه، فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوُجود متغير الذَّات»[١].

وأمر واضح أن ابن سينا في هذين الأصلين إنما يقفو أثر أَرِسْطُو في تقريره لوحدة واجب الوُجود على هذه الصورة التي لعب المبالغة فيها دورا كاد يحيلها إلى لون من ألوان الأخيلة الشعرية بدلا من التأملات الفلسفيَّة القائمة على العقل والمنطق.

أمَّا الأساس الثالث:

فهو الفكرة التي تقيم الحدود والفوارق بين العلم وبين الإحساس والتخيل وهي هنا تعتمد اعتمادا كبيرا على الفكرة التي سلفت في الفصل الخاص بعلم النَّفْس، أعني الفكرة التي ترى أن مدرك الجزئيات غير مدرك الكُلِّيَّات، وأن التعقل الذي هو العلم غير الإحساس وغير التخيل، وابن سينا يعيد هنا نفس هذه النَّظريَّة ولكن في شيء من التركيز على الفرق بين العلم وبين الإحساس، وحجته في هذه التفرقة هي -إلى حد كبير- نفس الحجة التي سبقت في علم النَّفْس من أن المدرك حين يدرك المحسوس بحواسه الظاهرة، فإنما يدركه على هيئته المادية، ويرى ابن سينا أن هذا

(١) الشِّفاء، والنجاة، والمعتبر نفس المواضع السابقة.

الأمر واضح وظاهر بدليل أن هذا المدرك لو غاب عن حواسه الظاهرة لونه وشكله وهيئته لما استطاعت حواسه أن تدركه أبدا، ومِن ثَمَّ يشترط ابن سينا للإدراك الحسي أن يكون المدرك حاضرا حضورا ماديا أمام المدرك ومعنى الحضور المادي هو حضور الغواشي والملابسات التي تكتنف هذا المدرك الحِسِّي -أو إن شئت: الجزئي- من الكيفيات والأيون والأزمان والأوضاع.

أمَّا التخيل فالوضع فيه مختلف، إذ هو إدراك لنفس الشيء المحسوس، ولكن في حالة غيبته عن حامله المادي، بمعنى أن التخيل رغم أنَّه يتناول المدرك الجزئي في حالة انفصاله عن المادة، إلَّا أنَّه لا يمكن له أن يعزله عن غواشيه المادية أو عن كون هذا المدرك جزئيا، وإذًا فالمدرك حين يكون صورة محسوسة فإنه يشترط فيه أمور ثلاثة: الحضور المادي، واكتناف الهيئات والغواشي، وكونه جزئيا. أمَّا حين يكون صورة متخيلة فإنه يفقد الشرط الأول، أعني الحضور المادي ولكن لابد له من الشرطين الآخرين أعني اكتناف الهيئات وكونه جزئيا.

وبيت القصيد في فكرة الشيخ الرئيس هنا أمران:

الأمر الأول: أن إدراك الجزئي سواء كان صورة محسوسة أو صورة متخيلة إدراك حسيّ أو خيالي، وذلك في مقابلة الإدراك العقلي الذي هو إدراك للصورة المجردة تجريدا مطلقا عن المادة وغواشيها وعلائقها.

الأمر الثاني: أن الذي يدرك الجزئي هو الحواس الجِسْميَّة الخارجية أو الباطنيَّة، أمَّا الذي يدرك الصورة المجردة فهو العقل، والعقل وحده،

لأنه القُوَّة المجردة اللامادية، ويناسبها الإدراك المجرد اللامادي أيضًا.

وعلى أساس من هذين الأمرين تقوم نظريَّة ابن سينا في العلم الإلهي وهي نظريَّة تتفق مع النَّظريَّة الأرسطيَّة في أن الله تعالى عقل أو ذات مجردة، وهو يعقل ذاته، لكنها لا تتوقف عند هذا الحد الذي توقفت عنده النَّظريَّة الأرسطيَّة، بل هي تخطو إلى الأمام خطوة ما نحسبها إلَّا خطوة عرجاء ناقصة، وهذه الخطوة هي التي يقرر فيها ابن سينا أن الله تعالى يعلم ذاته، ولكن يعلم غيره على وجه كلي، أو قل: إنَّه تعالى يعلم الكُلِّيَّات لا الجزئيات، ونتساءل لماذا هذا القيد أو الحصر بالكُلِّيّ دون الجزئي؟ والجواب أن الأسس الفلسفيَّة التي شكلت نظريَّة ابن سينا في العلم الإلهي قاضية بهذا القيد وهذا الحصر لأن ذات الله تعالى ذات مجردة عن المادة وغواشيها وعلائقها، وهذا أمر لا يكاد يختلف فيه ابن سينا عما جاءت به الشرائع والأديان، لكن الذي يفترق به ابن سينا هو -فيما أرى- تصوره للعلاقة بين المجرد واللامجرد أو بين المجرد والمادي، فهذان الشيئان عند ابن سينا لا علاقة بينهما على الإطلاق فيما يتعلق بناحية الإدراك أو العلم، إن الصورة المادية إذا كانت مدركة فهي لا محالة مدركة لدى أمر مادي، ومِن ثَمَّ يقرر ابن سينا أيضًا أن الجِسْم لا يكون أبدا حاضرا عندما ليس بجِسْم، لأنه لا نسبة للجِسْم -ألبتة- إلى قُوَّة مجردة، وإنَّما تكون النسبة بينه وبين ما يماثله من الجِسْمانيات، وذلك لأن النسبة هي عبارة عن قرب وبعد ووضع فكيف يكون الجِسْم ذا قرب وبعد ووضع من قُوَّة لا قرب لها ولا بعد ولا وضع!! وإذا كانت النسبة لابد لها من طرفين ينتسب بها أحدهما

إلى الآخر فإن النسبة هنا تغدو ذات طرف واحد، لأن المجرد والمادي لا يشكلان طرفي نسبة أبدا، وإذًا فلا علاقة إدراكيَّة بين المجرد والمادي، أو بين العقل والجزئيات لأن هذا بمثابة التناقض في الحدود، وإذا كان الله تعالى مجردا وعقلا -فيما يرى ابن سينا- فلا جرم ألا تنشأ بينه وبين الجزئيات المادية علاقة العلم والإدراك، وإنَّما ذلك له فيما يتعلق بالأمور الكُلِّيّة التي هي تصورات عقلية مجردة قد تخلت عن كل أمشاج المادة وشوائبها وأخلاطها، فهو يعلم الكُلِّيَّات لا الجزئيات، أو هو يعلم الأشياء على وجه كلي. يقول ابن سينا: «ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوُجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوُجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة»[1].

ويتابع ابن سينا أستاذه أَرِسْطُو في الاتِّحاد بين العقل والعاقل والمعقول بالنسبة لله تعالى، لأنه إذا كان عقلا، وكان يعقل ذاته، وكان بريئا عن موانع

(١) ابن سينا: إلهيات الشِّفاء جـ ٢ ص٣٥٩ (ط القاهرة). انظر أيضًا: التعليقات ص١١٦. وأيضا شرحه على مقالة اللام لأرسطو في كتاب: أرسطو عند العرب ص٢٩ – ٣٢.

التعقل التي هي المادة وعلائقها فلا ريب أن كان عقلا وعاقلا ومعقولا، ويرغم هذا فليست هنا كثرة أو انقسام في هذا المفهوم البسيط، إذ مثل هذا التقابل العقلي بين العاقل والمعقول إنما ينشأ في المعقولات المادية المتغيرة الفاسدة، أمَّا في المجردات فلا، لأن معنى العقل في المجردات هو الهوية المجردة، ومعنى العاقل فيها: أنها ذوات مهايا مجردة لشيء، أي معنى العاقل هنا هو مجرد الحصول على الماهية المجردة التي من طبيعتها أن تكشف وتعقل، وكأنها «الذَّات» إذا ما حاولنا تقريب هذا المعنى الغامض بمثال الذَّات والموضوع في الإدراك، أمَّا معنى المعقول فهو كونه ذا ماهية مجردة من شأنها أن تكشف وتعقل، وكأنها «الموضوع» في مثالنا السالف، ولكن ليس هناك ذات ولا موضوع، بل العاقل هو المعقول. ويرى ابن سينا أن العقل وإن كان يقتضي معنى «العاقل» ومعنى «المعقول»، إلَّا أن هذا المعنى هو كل ما يتطلبه التفكير ويقتضيه، بمعنى أن العقل لا شك في أنَّه قاض بوجود «معقول» مع «العاقل»، لكن لا يقضي العقل ولا يستلزم أبدا أن يكون المعقول هو ذات العاقل أو أمرًا آخر غيره، ونظير ذلك الحَرَكَة، فإن المتحرك وإن اقتضى محركا إلا أنَّه لا يقتضي أن يكون المحرك هو ذات المتحرك أو غيره، بل هذا الانفصام بين هذين الحدين إنما يأتي عن طريق آخر وبرهان مغاير لهذا البرهان. وإذًا: «فالأول باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء، هو عاقل، وباعتبار أن ماهيته المجردة لشيء، هو معقول. وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته،

ومعقوله بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته»[١].

٩-ويقف أبو البَرَكَات يقف من هاتين النَّظريتين موقف النقد والرفض:

فأما بالنسبة لأَرِسْطُو فإن فيلسوفنا يتبع في حواره منهجين أو نمطين من أنماط الحوار، أولهما: النمط الجدلي. وثانيهما: النمط البرهاني، أمَّا النمط الأول فيتعقب فيه أبو البَرَكَات الفكرة الأرسطيَّة التي زعمت أن تعقل واجب الوُجود لغيره يوجب له نقصا في ذاته. وهنا يرى فيلسوفنا أن مثل هذا تماما يمكن أن يقال في مخلوقات الله تعالى، بمعنى أنَّه إذا كان تعقله لغيره مما هو مبدأ له يعتبر كمالا له، وبالتَّالي يستلزم نقصا في الذَّات، فكذلك يقال عين هذا القول في مخلوقاته، لأنه بغير أن يخلق لا يكون خالقا ولا مبدأ أول للمخلوقات، فصدور المخلوقات عنه إن هو إلَّا كمال لم يكن له من قبل ثم كان، ولا يقال إن هناك فرقا بين المخلوقات والمعلومات من حيث إن المخلوقات تلزم عن الذَّات لزوما، والأمر ليس كذلك بالنسبة للمعلومات، لأن التعقل صنو الخَلْق من حيث اللزوم عن الذَّات، بل التعقل في لزومه عن الذَّات أظهر وأوضح من لزوم الخَلْق عنه، وإذا كان أمر الخَلْق عند أَرِسْطُو -فيما يرى أبو البَرَكَات- لا يوجب كمالا فكذلك علمه بالغير لا يوجب له كمالا، فعلى أَرِسْطُو -إن أريد لنظريته أن تتسق لها أبعادها المنطقِيَّة- أن يرفض صدور الغير عنه، كما رفض تعقله لغيره، أو يقبل تعقله لغيره كما قبل صدور الغير عنه، ثم إذا كان أَرِسْطُو قد خشي التعب والكلال على واجب الوُجود من التعقلات التي لا تكاد

(١) ابن سينا: إلهيات الشِّفاء جـ ٢ ص٣٥٧ (ط القاهرة).

تنتهي كثرة واختلافا فكيف لم يخش عليه التعب والكلال في تتابع خلقه واستمراره!! ثم لم نزهه عن المعلومات ولم ينزهه عن المخلوقات؟!

يقول أبو البَرَكَات: «فإنه بما لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأ أول لها، كما أنَّه بما لا يفعل لا يكون عاقل المعقولات.. فإن الذي لزم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوق أو إبداع المبدع، فإنه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مبدع، فإن لم يوجب هذا نقصا لم يوجب ذاك وإن أوجب ذلك فقد أوجب هذا، وإجلاله عن ذاك كإجلاله عن هذا وقدرته على هذا كقدرته على ذاك، فلم نزهته عن ذاك ولم تنزهه عن هذا؟ ولم خشيت عليه التعب في أن يعقل ولم تخشه عليه في أن يفعل؟! فهذا جواب كاف في رده على هذه المجادلة»[1].

نعم يتألق نقد أبي البَرَكَات وتسطع حجته وهو بصدد هذه المناظرة بين العلم والخَلْق بالنسبة لله تعالى، وهو نقد يكاد يبلغ ذروة القُوَّة وحجة تكاد تصيب كبد الحقيقة، لو لا أن الأساس الذي قام عليه كل ذلك لا يزال غامضا إلى حد بعيد. هذا الأساس هو فكرة الخَلْق وموقف أَرِسْطُو منها فهل ترد الأدلة على أن في الفلسفة الأرسطيَّة حديثا عن فكرة الخَلْق أو ما يجري مجراها؟ والجواب بالنفي القاطع، ففلسفة أَرِسْطُو ليس فيها موضع لفكرة الخَلْق بمعنى الفعل والإيجاد، -وكما يرى بعض الباحثين فإنه لا يوجد نص واحد من نصوص أَرِسْطُو يشير إلى أن الله تعالى خلق العالم بمعنى

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ٣ ص٧٤.

أوجده[١]، والمنهج الذي اعتمد عليه أَرِسْطُو في البحث عن الله تعالى إنما هو السلم الطَّبِيعِي الذي تتوالى فيه المعلولات عن عللها، وقد أسلمه هذا المنهج إلى أن الضرورة العقليَّة قاضية بأن هاهنا علة أولى مؤثرة هي المبدأ الأول لكل الأشياء، وهذا هو كل ما تفيده النُّصُوص الأرسطيَّة فيما يتعلق بمسألة الإيجاد، أمَّا بعد ذلك فالنصوص صريحة في أن الله تعالى لا اتصال له بهذا العالم سواء كان هذا الاتصال متعلقا بموضوع العلم أو موضوع الخَلْق أو موضوع التدبير المباشر، وإذا كان أَرِسْطُو إنما يعلل هذا النِّظَام البديع الحكيم الذي نشاهده في العالم بعلة الشَّوْق الطَّبِيعِي الموجود في أجزاء المادة التي يتألف منها هذا الكون، فهذا دليل قاطع على أن أَرِسْطُو ما كان يقول بخلق الله للعالم ولا بمعرفته له ولا بتدبيره له، ولقد كان هذا التفكير الأرسطي الشاذ موضع نقد قاس من خلص تلاميذه وأتباعه، لأن مثل هذا التفكير غريب وغير منطقي ولا يتسق أبدا مع أبسط قواعد الفكر، قال التلاميذ لأستاذهم: «كيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه، مقصور على ذاته لا يجاوزها؟! من أين وجود العالم في بدء نشأته؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمور العالم ولا أدنى إلمام به؟! فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالأخرى، وقد انتقدت «أفلاطون» حيث جعل عالمين: عالَم الحِسّ وعالَم المعاني واليقين، ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما، وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلا له، فعجزت عن بيان ماهية العالم

(١) عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص١٧٣.

وماهية الإله حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير، فإذا تحققنا قولك وسبرنا معناه وجدنا أنَّه لا حاجة للإله بالعالم ولا حاجة للعالم بالإله»[١].

أفبعد كل هذا يمكن أن يقيم أبو البَرَكَات نقضه لدعوى أَرِسْطُو على أساس من القول بالخَلْق والإيجاد؟! إن أبا البَرَكَات يبدأ نقضه هذا بقوله -مخاطبا أَرِسْطُو-: «إنك تعرفه (الله تعالى) وتعتقده مبدأ أول وخالق الكل، فنقول في خلقه وإيجاده مثل ما قلت في تعقله»[٢]. ولقد نتفق مع أبي البَرَكَات في أن أَرِسْطُو يعرف إلهه بأنه مبدأ أول لكن لا نتفق معه في أن أَرِسْطُو يعرفه خالق الكل، ولو أن أبا البَرَكَات تحول بالنقد إلى فكرة «المبدئية الأولى» لكان أجدى له من التَّنظير بين فكرة العلم وفكرة الخَلْق، لأنه -فيما أعتقد- إذا سلم أَرِسْطُو أن ذاته مبدأ أول لكل الأشياء أو علة أولى لكل المعلولات، وسلم مع ذلك أنَّه يعلم ذاته ونفسه، فلا مناص -إذا ما كان أَرِسْطُو منطقيا- من أن يتعدى علمه دائرة الذَّات إلى ما دونها من معلولات وموجودات بصورة أو بأخرى من صور العلم والمعرفة، لأن العلم بالعِلَّة يوجب العلم بالمعلول، فإذا كان الله -تعالى- يعلم ذاته التي هي علة لما عداه فهو أيضًا يعلم ما عدا الذَّات، وإلا لما اطردت هذه القاعدة الفلسفيَّة.

ولقد كان هذا الطَّريق هو أو ما استند إليه الرازي في إثبات العلم بالنسبة لغير الذَّات سواء كان هذا الغير كليا أو جزئيا، يقول الرازي في هذا:

---

(١) سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفيَّة ص٥٦ نقلاً عن الدكتور غلاب في كتاب: الفلسفة الإغريقِيَّة، جـ ٢، ص٧٩، انظر أيضًا يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٤٦.

(٢) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ ص٧٥.

«ثم بينا أن العلم بالعِلَّة يوجب العلم بالمعلول، وذات الباري تعالى علة لوجود جميع الممكنات، لما ثبت أنَّه ليس في الوُجود إلَّا واجب وجود واحد، فإذًا يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات»[١]. نعم يمكن من هذا المنطلق أن تناقش النَّظريَّة الأرسطيَّة ويوقف في وجهها وتوصد أمامها الأبواب. أمَّا منطلق أبي البَرَكَات وهو «فكرة الخَلْق» فإن أَرِسْطُو لا يختلف معه أبدا في أنَّه لا يخلق ولا يوجد ولا صلة له بغيره لا خلقا ولا إيجادا، وكل ما هنالك هو علاقة التحريك، وهي علاقة ينص أَرِسْطُو على أنها ليست علاقة الفاعل بل هي علاقة الغاية[٢]. وذلك ليبت كل الصلات التأثيرية التي قد تنشأ بين الله وبين العالم، وبهذا نعتقد أن نقض فيلسوفنا على دليل أَرِسْطُو نقض بغير شاهد، أو هو نصب للدليل في غير محل النزاع.

أمَّا النمط الثاني فيتناول فيه أبو البَرَكَات الأسس الفلسفيَّة التي قامت عليها نظريَّة أَرِسْطُو، والأساس الأول هنا هو فكرة «الكمال الإلهي»، تلك التي انتهت بأَرِسْطُو إلى أن يحصر العلم الإلهي في دائرة الذَّات لا يتعداها ولا يتجاوزها، وأبو البَرَكَات ينظر هنا لفكرة الكمال نظرة تتعاكس مع النَّظرة الأرسطيَّة، لأن أَرِسْطُو إذا كان يرى أن الفعل الإلهي الذي هو التعقل ضرب من الكمال يضاف باستمرار إلى الذَّات الواجبة الوُجود فإن أبا البَرَكَات يرى الأمر بالعكس، يعني أن ليس كمال الله مستمدا من علمه أو تعقله، بل فعله أو تعقله ناشئ عن كماله، بمعنى أن واجب الوُجود لما

(١) فخر الدين الرازي: المباحث المشرقِيَّة جـ٢ ص٤٦٨.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص١٤٦، ص١٨٢.

كان كاملا كان فاعلا، فهو متحقق أوَّلًا بالكمال، ثم لأنه كامل، لزم عن هذا الكمال أن تكون له أفعال، وليس الواجب إنما صار كاملا لأنه صار فاعلا وإذًا فتعقل الواجب الوُجود -أو علمه أو فعله- من مقتضيات كماله، وليس التعقل ولا فعل من أفعاله بكمال له حتى يقال: إن الذَّات قبل أن تفعله كانت ناقصة، ثم لما فعلته صارت كاملة. هذه ناحية، وناحية أخرى يحرص عليها أبو البَرَكَات وهي أن فكرة طروء النقص غير واردة ألبتة بالنسبة لواجب الوُجود. لأنه واحد من جميع الوجوه كما يرى ذلك أَرِسْطُو نفسه، والنقص لا يتصور إلَّا حيث يكون ثمة موضع للزيادة والنقص، لأن النقص لا يتصور بدون الزيادة وهما معا صفتان من صفات الكثرة ومن صفات الغيرية «فأما حيث لا كثرة ولا غيرية بل وحدة محضة فلا يتصور نقص كيف والنقص من الصِّفات الإضافية حيث يقال نقص كذا، كما يقال: زيادة كذا، فالنقص المُتَصَوَّر في الذَّات الأحدية أي نقص يكون؟ ونقص ماذا يكون؟ وكيف يتصور؟! ولا أقول كيف يقال؟ فإن القائل قد يقول ما لا يتصوره، لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره إثباتا ولا نفيا»[١]. وحقيقة كيف يمكن أن يضاف للذات الأحدية البسيطة التي لا اختلاف فيها ولا تغير نقص؟! أفلا يكون هذا بمثابة تناقض في الحدود؟!

إن أبا البَرَكَات ينفي إمكان تصور النقص بالنسبة للمفاهيم التي لا تختلف بزيادة أو بنقص، لأن معنى أن هاهنا نقصا أن هاهنا كثرة وغيرية وهو خلاف الفرض.

---

(١) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحِكمَة جـ٣ ص٧٥.

ولكن ألا يمكن أن يقال: إن تصور النقص آت من اعتبار أن الذَّات لولا هذا المعقول لما كانت عاقلة له، وبمعنى آخر: إنني حين أفرض أن الذَّات ستعقل «أ» مثلا، أفلا يحق لي القول بأن لولا «أ» لما كانت الذَّات متصفة بتعقله ومِن ثَمَّ ينشأ احتمال النقص وطروءه للذات الواجبة؟! إن أبا البَرَكَات نفسه يثير هذا الاعتراض ليعمق من نظريته في الكمال الإلهي، وليهدم النَّظريَّة الأرسطيَّة في كل مناحيها، تلك التي اعتمدت في قصر التعقل على الذَّات على فكرة الكمال، والنقص اعتمادا كليا، ومرة ثانية يكسب أبو البَرَكَات معنى الكمال الإلهي لونا جديدا من التَّحليل الفلسفي، فالكمال الثابت لواجب الوُجود هو ليس كونه بأن يعقل كل معقول، بل كونه بحيث يعقل كل موجود، بمعنى أن واجب الوُجود يعقل الموجود إذا كان هذا الموجود موجودا، لكن لو فرضنا أن هذا المعقول -مثلا- ليس موجودا فإنه يجب في هذه الحالة أن نفترض في ذات الوقت أن واجب الوُجود لا يعقله، وكونه لا يعقله في هذه الحال ليس منشؤه أن واجب الوُجود لا يعقل أو لا يقدر على عقله بل لأنه غير موجود، فالنقص آت من جانب العدم المفترض، وهو نقص عائد على هذا العدم، فواجب الوُجود كماله حاصل له وهو كونه يعقل الأشياء، وهو كمال تام لا يقبل زيادة بتعقل الأشياء الموجودة ولا نقصا بعدم تعقله للمعقول الذي يفرض معدوما. ويناظر أبو البَرَكَات بين الكمال الإلهي بالمعنى السالف وكمال النفوس الإنسانيَّة الذي نحسه ونشعر به، فكمالنا إنما يكون بحصولنا على قُوَّة التعقل، لا بأن نعقل الشيء بالفعل، وهذا هو الكمال الذَّاتي للنفس

الإنسانيَّة، ولها بعد ذلك كمال إضافي اكتسابي وهو كونها تعقل الأشياء التي هي أشرف وأعظم، وهذا الكمال الإضافي لا يتصور في الجانب الإلهي، إذ ليس هناك ما هو أشرف أو أعظم حتى يشرف أو يكمل بعقله له. وإذًا فالكمال الذي يحصل بإدراك المعقولات إنما يكون كمالا من جهة أن هذه المعقولات أشرف من العاقل وأكمل، وإذا كان الله تعالى له الكمال الذَّاتي الذي يترتب عليه أن يكون عالما بكلِّ موجود، فلا يصح أن يقال: إنَّه يحصل له كمال بعلم موجود، لولا هذا الموجود لكان ناقصا هذا الكمال، يقول أبو البَرَكَات: «والذي بالذَّات أعني كونه بحيث يعقل وقدرته على أن يعقل فهو كماله الذَّاتي الذي به شرف، وجل وعلا عما لا يعقل، والآخر هو الثاني والذي بالعَرَض أعني كماله بمعقولاته وشرفه بها، فإن كوننا بحيث نعقل ما نعقله شرف لنا وكمال بالقياس إلى ما ليس له ذلك[1] وكثير من المعقولات التي نعقلها لا نشرف بها، وليس الشرف الحاصل من الفعل هو الشرف الذي بالقُوَّة، فإن الذي بالقُوَّة قبل الفعل ومعه وبعده، والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله فما شرف الله بمخلوقاته، بل خلق بشرفه أعني ما خلق فشرف، بل شرف فخلق، وكذلك ما علم فكمل، بل كمل فعلم»(١).

وإذًا فالمحصلة الأخيرة لرأي فيلسوفنا هي:

أوَّلًا: أن للنفوس البشرية نوعين من الكمال: كمال ذاتي هو لها بالقُوَّة، وهو كونها تعقل، وكمال كسبي إضافي يحصل لها من المعقولات

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص٧٥، ٧٦.

التي هي أشرف وأكمل.

ثانيا: أمَّا الجانب الإلهي فالكمال فيه ذاتي وتام وبالفعل وليس له الكمال الكسبي أو الإضافي، إذ ليس هناك ما هو أشرف وأكمل حتى يضيف إليه شرفا أو كمالا لم يكن له من ذي قبل.

ثالثا: ومعنى ذلك أن واجب الوُجود ليس له كمال من غيره ألبتة، فكيف يقال: إنَّه لا يعقل غيره لئلا يفيد من غيره كمالا؟!.

وإذًا فالعلم عند أبي البَرَكَات أثر من آثار الكمال الذَّاتي وليس العكس، وإذا كان الاتِّجاه الأرسطي هو: أن الله تعالى يعلم فيكمل أو يخلق فيشرف، فإن أبا البَرَكَات يقلب هذا الاتِّجاه رأسا على عقب ليقول: إن الله تعالى كمل فعلم وشرف فخلق.

وأمر آخر يحرص عليه ابو البَرَكَات وهو بصدد حديثه عن فكرة الكمال، وهو تلك التفرقة في الموجودات بين ذوات وأفعال، فالأفعال آثار ولوازم للذوات والذوات منشأ هذه الآثار واللوازم، ويترتب على هذا أن يكون شرف الأفعال إنما يصدر عن شرف الذوات، بمعنى أن الذوات علل في شرف الأفعال، وإذًا فشرف الأفعال ليس إلَّا دليلا على شرف الذوات، والدليل إذا ارتفع لا يرتفع معه المدلول عليه في ذاته، فلقد يجهل المسئول الدليل على أمر ما، مع كون هذا الأمر في نفسه ثابتا أي سواء علم المسئول ما يدل على ثبوته أو لم يعلم، وارتفاع الدليل هنا لا يستلزم ارتفاع المدلول عليه، ويرى أبو البَرَكَات أن أَرِسْطُو لو نفى حصول الكمال للذات

من علمه لما سواه دون علمه لذاته لكان أهون بكثير من نفي العلم للغير، بل ويرى أبو البَرَكَات أن أَرِسْطُو مخطئ في أن يفهم أن الكمال الإلهي حاصل للذات من علمها لذاتها، لأن الذَّات -كما مر- غير مرة -لا تكمل بالفعل، بل فعل الذَّات إنما أثر لكمالها وشرفها لا العكس، وكمال الذَّات هو حالها وهو فيها أمر غير معلل بأية علة أخرى خارج معنى الذَّات، وهنا يقول فيلسوفنا: «وأقول: ولا بفعله لذاته أيضًا يكمل، فإن ذاته لا تكمل بفعلها على ما قيل، بل فعلها وكمال فعلها عن كمالها الذَّاتي فليس هو ناقصا حتى يكمل بفعله، بل هو تام بذاته، ولزم تمام أفعاله عن تمام ذاته، فبطل أن يقال: إنَّه يكمل بفعل غيره، أو يعقل ذاته، إذ قلتها: لا يكمل بغيره، وفعله غيره سواء كان عقله لذاته أو لغيره فهذه مجادلة كافية ونظر تام»[1].

ثم يناقش أبو البَرَكَات المحاذير التي وضعها أَرِسْطُو عقبة في سبيل إطلاق العلم الإلهي وشموله لكل ما هو موجود غير الذَّات.

فأما المحذور الأول وهو: تكثر الذَّات بتكثر المدركات وانثلام وحدة وجوب الوُجود، فعند أبي البَرَكَات أن هذه الكثرة ليست كثرة في الذَّات كما زعم أَرِسْطُو، بل هي كثرة في الإضافات والمدركات والنسب وذلك مع بقاء الهوية الذَّاتية واحدة وحدة مطلقة، ثم إن الوحدة التي وجبت لواجب الوُجود ليست هي وحدة المدركات والإضافات، بل الوحدة التي وجبت له مقصورة على الذَّات فقط، وهذه الوحدة التي وجبت للذات ما كانت أبدا -فيما يرى- لتثبت عن طريق إرادة التنزيه أو التقديس أو الإجلال

(١) المصدر السابق: نفس الموضع.

عن كثرة أو تغير أو تعدد، وإنَّما الوحدة ثابتة للذات ثبوتا برهانيا باعتبار أنَّه المبدأ الأول للعقل، وباعتبار أنَّه واجب الوُجود بذاته فإذا كان مبدأ أول للوحدة لزم أن يكون واحدا من جميع الوجوه، وإذًا فليست وحدته مقولة عليه تنزيها وإجلالا، بل هو أمر لازم -منطقيا- لمبدئيته للأشياء، ووجوب وجوده على أن هذه الوحدة الثابتة أو اللازمة لزوما منطقيا لم تلزم إلَّا بالنسبة للذات وحدها دون الإدراكات والعلوم والإضافات، لأن هذه أمور إضافية لا معان في نفس الذَّات فأي حرج في أن يثبت للذات الواحدة وحدة مطلقة نسب وإضافات متكثرة مُتعَدِّدة؟! يقول أبو البَرَكَات: «فأما أنَّه يتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي لا معنى له في نفس الذَّات، وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى، وكيف يقول (أَرِسْطُو): إن إدراك المتغيرات يوجب تغييرا في الذَّات وهو القائل في كتاب قاطيغورياس: إن الظن الواحد لا يكون موضوعا للصدق والكذب بتغيره في نفسه بل من حيث تتغير الأمور المظنونة عما هي عليه من موافقته إلى مخالفته لأن ذلك التَّغَيُّر ليس للظن في ذاته بل للأمر المظنون حيث وافق تارة، ثم تغير فخالف، فكيف كان ذلك لا يغير الظن والاعتقاد والعلم، وهذا يغير العلم، ثم يتأدى إلى تغيير العالم!!»[1].

وأبو البَرَكَات إنما يلزم أَرِسْطُو بنفس مذهبه الذي قرره في أحكام الجوهر من كتاب المقولات، حيث يقرر أَرِسْطُو أن أولى خصائص الجوهر

(١) المصدر السابق: ص٧٧.

هي قبول الواحد منه بالعدد للمتضادات، ويمثل لذلك بأن هذا الإنسان أو الإنسان الواحد بالعدد أو ما يسميه: «إنسانا ما» قابل لأن يكون أبيض حينا وأسود حينا، وحارا وباردا، وصالحا وطالحا، وهذه الخصيصة لا يتشارك الجوهر فيها مع غيره أبدا، فالفرد الواحد بالعدد من اللون -مثلا- لن يكون أبيض وأسود، والفعل الواحد بالعدد أيضًا لا يكون هو بعينه مذموما ومحمودا، ثم يفترض أَرِسْطُو سائلا يتساءل: ألا يمكن أن يكون القول والظن مما يجري هذا المجرى أعني قبول المتضادات؟ أليس القول بعينه مظنونا صدقا وكذبا؟ بمعنى أن القول إن صدق في جلوس جالس مثلا أليس هو ذاته يصير كذبا إن قام هذا الجالس؟ ونفس هذا التَّساؤل ألا يمكن أن يقال فيما يتعلق بالظن الواحد؟ فإن الظن إن صدق في جلوس جالس أليس يكذب نفس هذا الظن وعينه حين يقوم هذا الجالس؟ وإذًا أفليس الفرد الواحد من الظن يكون صدقا وكذبا، ومِن ثَمَّ يقال: إن الظن -أو القول- مما يشارك الجوهر في هذه الخصيصة التي هي قبول المتضادات؟!.

وموقف أَرِسْطُو من هذا الاعتراض هو: أن الإنسان قد يعترف بصحة هذا الاعتراض. ولكن حقيقة الأمر أن قبول الفرد الواحد من الجوهر للمتضادات غير قبول الظن للصدق والكذب، فالجوهر القابل للضدين متغير في نفسه مع هذين الضدين، فالشيء إذا كان حارا ثم صار باردا فهو قد تغير من حال إلى حال، وكذلك الأمر إذا كان أسود ثم صار أبيض، أو كان منعومًا ثم صار محموضًا، لكن فيما يتعلق بالقول أو الظن فليس

الأمر فيه على هذا المنوال، إذًا الظن ثابت غير زائل، أمَّا الزائل المتغير فهو المظنون من حيث إنَّه يوافق هذا الظن أو لا يوافق، ونص أَرِسْطُو في دفعه هذا الاعتراض هو: «فلتكن الجهة التي تخص الجوهر أن قابل للمتضادات بتغيره في نفسه، هذا إن اعترف الإنسان بذلك، أعني أن الظن والقول قابلان للمتضادات، إلَّا أن ذلك ليس بحق، لأن القول والظن ليس إنما يقال فيهما إنهما قابلان للأضداد ومن طريق أنهما في أنفسهما يقبلان شيئا، لكن من طريق أن حادثا يحدث في شيء غيرهما، وذلك أن القول إنما يقال فيه: إنَّه صادق أو إنَّه كاذب من طريق أن الأمر موجود أو غير موجود، لا من طريق أنَّه نفسه قابل للأضداد، فإن القول لا يقبل الزوال من شيء أصلا، ولا الظن فيجب ألا يكونا قابلين للأضداد»[1]. وصدر الدين الشيرازي ربما عبر عن هذه الفكرة الأرسطيَّة بتعبير أوضح يقول فيه: «ومن خاصية الجوهر أن الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض، والرجاء والخوف في النَّفْس، فإن قلت: الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنَّفْس، والعلم الحصولي عَرَض، فالكيف أيضًا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف، قلت: المراد تبدل تلك الصِّفات المتضادة في نفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج، والصدق والكذب من الأمور النسبية، فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه، فالصورة العقليَّة بحالها عندما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق، وهذا

---

(١) منطق أرسطو: (كتاب المقولات من ترجمة إسحاق بن حنين) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي جـ ١ ص١٣، ١٤، ١٥. القاهرة ١٩٨٤م.

أيضًا من الخواص غير الشاملة فإن الجواهر المفارقة لا تغير فيها، والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد، ولوحه محفوظ عن النسخ والمحو والإثبات»[١]. إننا لنذهب مع أبي البَرَكَات في هذه اللفتة الذكيَّة لنقول معه إن الفكرة الأرسطيَّة هاهنا فكرة لا تتسق مع ذاتها، وإنَّما تتضارب فيها المقدمات والنتائج تضاربا واضحا، وعدم ثبات الفكرة الواحدة في موطنين مختلفين من مواطن النَّظريَّة أو المذهب دليل الضعف أو فقدان المنهج الفلسفي الدقيق في بعض مناحي هذه النَّظريَّة أو هذا المذهب.

ثم يناقش أبو البَرَكَات أَرِسْطُو في المحذور الثاني، وهو طروء التَّغَيُّر على ذات الواجب، وأَرِسْطُو يمنع طروءه، لأن التَّغَيُّر يستدعي الحَرَكَة ويستلزمها، ومعقد الخلاف بين أبي البَرَكَات وأَرِسْطُو هو في التلازم بين معنى التَّغَيُّر ومعنى الحَرَكَة، فبينما يرى أَرِسْطُو أن الحَرَكَة في المكان أمر لازم لأنواع التَّغَيُّر الأخرى الواقعة في الكيف والكم[٢]، يرى أبو البَرَكَات أن هذا أمر لا يلزم في جميع أنواع التَّغَيُّر، بل إن لزم فإنما يلزم في بعض تغيرات الأجسام كالحرارة والبرودة، لكن إذا ما قلنا إن النفوس -مثلا- تتغير بأن تتجدد لها معارف وعلوم لم تكن لها من قبل أفيقال: إن هذا التَّغَيُّر متضمن حَرَكَة في النفوس؟ والجواب عند أبي البَرَكَات بالرفض القاطع لأن النفوس لا تتحرك حَرَكَة مكانيَّة ولا غير مكانيَّة حتى يقال إن تغيرها قد اقتضى فيها حَرَكَة، وأَرِسْطُو نفسه يرى أن النَّفْس تتغير ولكن لا تتحرك

(١) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة: المجلد الأول ص٤١٨.

(٢) الطبيعة: جـ٢ ص٨٨٥ وما بعدها، أيضًا انظر فصل الحركة من هذا البحث.

ولا تنتقل في المكان، ويرى أبو البَرَكَات أنَّه حتى على فرض تسليم لزوم الحَرَكَة في المكان لكل ألوان التَّغَيُّر الواقعة في الكم والكيف والمتى فإن هذا لا يزال في مرتبة الحكم الجزئي لأنه محصور في دائرة الأجسام الداخلة تحت مفهوم الكون والفساد، فهذه تتغير في الكيفيات والأشكال والمقادير وما يتبعها، تغيرا مقترنا بالحَرَكَة في المكان أو غير مقترن، لكن فيما يتعلق بالنفوس والعقول -ومن باب أولى: فيما يتعلق بواجب الوُجود- فإن شيئا من هذا لا يلزم ولا يرد، يقول أبو البَرَكَات: «فأما الذي قد قاله في منع التَّغَيُّر مطلقا حتى يمنع التَّغَيُّر في المعارف والعلوم فهو غير لازم في التَّغَيُّر مطلقا، بل غير لازم ألبته،.. فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك في المكان على رأيه فإنه لا يعتقد فيها أنها مما تكون في مكان ألبتة فكيف أن تتحرك فيه»[1].

ويعجب أبو البَرَكَات من خشية أَرِسْطُو على الإله أن يصيبه نصب وكلال إذا هو كان على علم متصل بالمعلومات المتجددة المتباينة، وأَرِسْطُو متضارب مع نفسه مرة أخرى في موضعين متشابهين، فهو هنا يجعل علة التعب والنصب الاتصال الدائم بين الذَّات وبين المعلومات مما يقتضي خروجا مستمرا من القُوَّة إلى الفعل، ثم هو حين فسر انتفاء التعب والكلال عن السماء التي تتحرك حَرَكَة مستمرة قال: «إن السماء لا تتعب بدوام حركتها المتصلة، لأن طبعا لا يخالف إرادتها». فعلة التعب هنا مخالفة الطبيعة للإرادة.

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ ص٧٧.

ويرى أبو البَرَكَات أن القُوَّة ضربان: قُوَّة استعدادية وقُوَّة فعلية بمعنى القدرة. والقُوَّة بالمعنى الاستعدادي لا تليق بالمبدأ الأول، لأن النقص من بعض معانيها فهي في تحققها وخروجها إلى العقل يحصل لها كمال ما كانت حاصلة عليه من ذي قبل، ففيها معنى الافتقار والاحتياج والنقص، إذ الاستعداد من حيث هو استعداد ليس إلَّا نقصا يحتاج إلى كمال، أعني التحقق بالفعل، وإذًا فالذي يليق بالمبدأ الأول هو القُوَّة الفعلية، وهي قُوَّة تامة ثابتة لا تزيد ولا تنقص، ومِن ثَمَّ فخطأ محض أن يقال: إن لها حالة الخروج إلى الفعل، إذ هذه الحالة فيها ليست إلَّا تحصيلا لما هي حاصلة عليه، ثم إن علة التعب ليس كما قال أَرِسْطُو عن السماء: إنَّه مخالفة الطبيعة للإرادة، ولا كما قال في العلم الإلهي، اتصال الأفعال وخروجها من القُوَّة إلى الفعل، لأن الخروج من القُوَّة إلى الفعل يناسبه الالتذاذ والشوق، إذ هذا هو مقتضى الكمال المنتظر للقُوَّة التي تسعى دائما إلى الخروج من حالة الإمكان إلى حالة الفعل، فكيف يحل التعب والكلال محل السعادة واللذة والشوق!!.

أمَّا تفسيره الآخر أعني مخالفة الطبيعة للإرادة فهو أيضًا -فيما يرى أبو البَرَكَات- تفسير غير صحيح، أفلا يرى أَرِسْطُو أن القوى قد تتقاوم مدة ولا يعرض لها تعب! فإنا لو فرضنا أن المغناطيس يجذب قطعة حديد فترة طويلة من الزَّمان أكنا نتصور تعبا أو كلالا يطرأ على الحديد أو على المغناطيس أو عليهما معا، فيمل المغناطيس من جذب الحديد ومسكه ويتركه يهوي إلى مكان ميله الطَّبِيعِي! إن علة التعب والكلال هي الحَرَكَة

التي تحل الأعضاء التي تتركب منها أجسامنا فهي أعضاء ذات تركيب مختلط من اللطيف والكثيف، واللطيف عرضة للانحلال، والحَرَكَة هي سبب ما يصيب اللطيف من هذا الانحلال، ومِن ثَمَّ كانت الأجسام التي لا تتركب من الكثيف واللطيف لا يعرض لها تعب ولا كلال فالسماء لا تتعب «لارتفاع التركيب والانحلال، لا لأن الطبيعة لا تضاد الإرادة فيها، أو تضادها فإن ذلك هو سبب بعيد للتعب والكلال، والقريب هو ما ذكرناه، فإذا ارتفع عن السماء لذلك فكم بالحري أن يرتفع عن سماء السماء، وبسيط البسائط، الوحداني الذَّات!»[(١)]. وإذا كان أبو البَرَكَات فد أجاد في نقض دعوى أَرِسْطُو فيما يتعلق بلحوق التعب والكلال، فإن تصوره الذي يطرحه في تفسير علة التعب لا يزال في النَّفْس منه شيء، فما المراد باللطيف القابل للانحلال في الأعضاء؟ هل هو الروح؟ وكيف تنحل الروح في الأعضاء؟ وهل الروح مجزأة في كل عضو من هذه الأعضاء؟ أو هو قُوَّة من القوى؟ بمعنى أن في كل عضو من الأعضاء قُوَّة خاصة تبطلها الحَرَكَة أو تضعفها؟ ثم إذا بطلت القُوَّة أو انحلت -على حد تعبيره- فهل تتجدد ذات هذه القُوَّة أو تنشأ قُوَّة أخرى، ومن أين؟ وكيف ذلك؟ كل هذه تساؤلات يتركها أبو البَرَكَات هكذا حيرى دونما إجابة.

ثم يتجه أبو البَرَكَات إلى النَّصّ الأرسطي ناقدا بعض عبارات وردت فيه، ومتخذا منها موقفا متميزا، فقول أَرِسْطُو: «فأن لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها» هو أقرب أقواله إلى أن ينظر فيه أو يتوقف عنده،

---

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٣ ص٧٩ - ٨٠.

ولكنه زائف أيضًا إذا ما عرض على محك النَّظر والتأمل، فصحيح أن الاشتغال بإبصار الأشراف أولى وأفضل من الاشتغال بإبصار الأخس، بيد أن هذا القول لا يطلق هكذا على عمومه، فمثل هذا القول إذا صدق بالنسبة إلى طبائع معينة، فهو يكذب بالنسبة إلى طبائع أخرى، فبالقياس إلى طبائعنا يصدق هذا القول، لأن من شأن هذه الطبائع أن يشغلها إدراك الأخس عن إدراك الأشرف، فهي إذا التفتت إلى الأخس التفتت عن الأشرف، ومن هنا كان كمال هذه الطبائع أن تديم التفاتها نحو الأشرف والأفضل قدر طاقتها. أمَّا بالنسبة للطبيعة الكُلِّيّة التامة التي لا يشغلها التفات عن التفات فلا يصح أن يقال فيها: ألا تبصر أفضل من أن تبصر، لأن الشأن هنا الإحاطة والشمول والحضور الدائم، ثم إن الأخس والأفضل إنما يتباينان بالقياس إلى نفوسنا ومدركاتنا، لأن نفوسنا ذوات طبائع تنفر من أشياء وتهفو إلى أشياء، بل ليس هذا على إطلاقه فيما يتعلق بسائر النفوس والطبائع، لأن الشيء الواحد قد يكون جميلا عند نفس قبيحا عند نفس أخرى، ومعنى ذلك أن بواطن الحقائق قد تنعدم فيها هذه التفرقة بين المتضادات والمتنافرات، إذ يصبح وجهها المقابل للطبائع الكُلِّيّة لا اختلاف فيه ولا تفاوت، وذلك على الرغم من تفاوتها فيما نراه ونحسه ونشعر به، يقول أبو البَرَكَات في لغة غريبة بعض الشيء: «ثم هذا الأخس إنما هو خسيس بالقياس إلينا أيضًا، وفي أشياء مباينة لطبائعنا منافرة لحواسنا لا على الإطلاق، وبالقياس إلى كل حساس، فإن طعم العذرة في فم الخنزير كطعم العسل في فم الإنسان، وإذا نظرت إلى الكل لم تجد فيه خسيسا تضر معرفته أو يضر علمه، أو

يكون لا إدراكه أولى من إدراكه، لا في الروحانيات ولا في الجِسْمانيات، لا في السماويات ولا في الأرضيات، وكيف! وما في الأرض وما تحت السماء ليس غير الأسطقسات الكيانيَّة وما يتولد عنها بامتزاجها، وليس في الممتزج منها سواها إلَّا قوى سمائية، وما منها ما يضر معرفته أو تعر معرفته ومن علا عن المضادة والمباينة فلا يكون ذلك بالقياس إليه مكروها، فالله تعالى وملائكته أجل من أن ينالهم الأذى بضد أو مباينة في لون أو طعم أو رائحة... وما لا يأنف منه أن يخلقه ويوجده لا يأنف منه أن يدركه، وما لم يضره في أن فعله، لا يعره في أن علمه، ولا له كيفية مناسبة من لون أو طعم أو رائحة فيؤثرها، وأخرى مباينة فيكرهها مثلنا. فلم ننتفع الآن بالقضية المشنعة، أعني القائلة: ألا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها»[1].

إن لغة هذا النَّصّ تعيد إلى أذهاننا تلك اللُّغة التي يدافع بها أصحاب «وحدة الوُجود» حين ينشأ الاعتراض المشهور الذي يصمم هذه الفكرة بأنها تضيف إلى الله تعالى من الأحوال ومن الأمكنة مالا يتناسب مع كماله وجماله وجلاله، بل إنها نفس اللغة ونفس الفكرة، وإن كان أبو البَرَكَات يقف بها هنا لهدم قولة أَرِسْطُو السالفة، والفكرة في محصلاتها الأخيرة -فيما يتعلق بموضوعنا هذا- فكرة سليمة فيما أعتقد.

وأمَّا قول أَرِسْطُو: «وهذا (تعقله لذاته) يوجد هكذا دائما من دون تعرف أو حِسٍّ أو رأى أو تفكر فهذا ظاهر جدًّا» فهو قول مقبول، لأن إدراك القديم إدراك تام وهو إدراك قديم أيضًا فليس هاهنا حِسٌّ ولا

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٣ ص٧٩ - ٨٠.

رأي ولا تفكر، لكن قوله: «فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره فإما أن يكون شيئا واحدا دائما، أو واحدا بعد آخر» قول مردود وغير مقبول، لأنه يعقل ذاته وهذا محل اتفاق، ويعقل غيره «فيعقل الدائمات دائما، ويعقل المتجددات عقلا قديما دائما من حيث قدمها النوعي والمادي، والذي من جهة العلل الفاعلية والغائية فيعقلها في تغييرها على وفق تغييرها ولا يكون ذلك التَّغَيُّر فيه بل فيها»[١]. وأمَّا قوله: «إن واجب الوُجود لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال» فإنه قد يصدق فيما لو كانت هذه الأشياء التي هي غيره ليست من خلقه وإبداعه حينئذ يمكن أن يقال: لم يكن بحال، ثم كان بحال آخر أكمل، وقول أَرِسْطُو هذا -فيما يرى أبو البَرَكَات- شبيه بقول من يقول: «إنَّه لولا ذاته لم يكن بحال كذا «لا فرق بينهما»، لأن الرفع في الفرض إنما يقع من جهة العِلَّة الأولى التي لا يرتفع المعلول إلَّا بارتفاعها»[٢]، ويعني أبو البَرَكَات أن أَرِسْطُو حين يقول: «لولا أشياء غيره لم يكن له حال كمال» فإنه يفترض رفع هذه الأشياء التي هي غيره، وثمتئذ لا يكون للواجب تلك الحال الكمالية، لكن كون هذه الأشياء صادرة عن الواجب وهو علتها فإنه حين يفترض دفعها فإن هذا الرفع لا يكون إلَّا من جهة العِلَّة، وحينئذ يكون أَرِسْطُو قد افترض رفع العِلَّة مع هذه الأشياء، لأن هذه الأشياء بما هي معلولات لا ترفع -فرضا- إلَّا عند ارتفاع العِلَّة، فحين

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ ٣ ص٨١.

(٢) نفس المصدر السابق: ص٨٢.

يفترض أَرِسْطُو رفع هذه الأشياء مع العِلَّة فكأنه يقول: «لولا ذاته لم يكن بحال كذا من الكمال» وأمر بين أن مثل هذا القول مما لا معنى له.

ثم يناقش أبو البَرَكَات نظريَّة ابن سينا في العلم الإلهي فيقف منها موقف الرفض والإنكار لكل ما تحمله هذه النَّظريَّة من أسس فلسفية وقواعد فكرية.

فأولا: ينقض أبو البَرَكَات الأساس الأول الذي بنى عليه الشيخ الرئيس نظريته في العلم الإلهي، وهو الأساس الذي يرفض أن يكون واجب الوُجود يعلم الأشياء من الأشياء حتى لا يترتب على ذلك أن تقوم الذَّات الواجبة بما تعقل أو يعرض لها أن تعقل، وعلى كلا الحالين تنثلم وحدة وجوب الوُجود في الذَّات الواجبة، ونقده لهذا الأساس قائم على أن معنى «يعقل» هو «يفعل» فكون واجب الوُجود -في فرض ابن سينا- يعقل شيئا من شيء معناه أنَّه يفعل هذا التعقل، والفعل لا يكون إلَّا بعد وجود الفاعل بعدية ذاتية، وإذا كان فاعل الفعل موجودا، ضرورة فعله لهذا الفعل، فكيف يتقوم بما يفعله؟ أليس التقوم عند الشيخ الرئيس أمرًا يخص الوُجود! أفإذا تم الوُجود فهل يصح أن يقال إنَّه يتقوم بشيء؟ ثم كيف يتقوم الوُجود بما هو بعد الوُجود بالذَّات!! وعند أبي البَرَكَات أن قول ابن سينا: «أو تكون عارضا لها أن تعقل»، وما يترتب عليه من أنَّه لا يكون واجب الوُجود من جميع جهاته، هو قول أشبه بتخيلات الشعراء ومحسني الألفاظ في الخطب والمدائح، وأبو البَرَكَات لا يرى معنى لعبارة ابن سينا «من جميع الجهات» وهنا يتساءل فيلسوفنا: ألا يمكن أن يقال -من منطلق ابن سينا

هذا- أن واجب الوُجود باعتباره المبدأ الأول للكل إما أن يتقوم بهذه المبدئية وإما أن تعرض له؟ وعلى كلا الحالين لا يكون واجب الوُجود من جميع الجهات أي لا يكون واجب الوجود من جهة كونه مبدأ أول لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات مادام قد عرض للذات أن تكون مبدأ أول للأشياء؟! نعم إن منطق ابن سينا في التقوم والعروض بالنسبة للذات الواجبة -من جميع الجهات- يتأدى لا شك إلى هذا الذي يفترضه أبو البَرَكَات بالنسبة للذات الواجبة الوُجود ومبدئيتها لسائر الأشياء، وحقيقة الأمر أن البرهان إنما يثبت وجوب الوُجود، أمَّا جميع الجهات هذه، فإن أريد بها جهات الوُجود، فهذا أمر مقبول وإن أريد بها ما عدا ذلك من الإضافات والمناسبات فهو أمر مرفوض، ولا تقوم عليه حجة ولا برهان، وابن سينا يرى أن الله تعالى واجب الوُجود من جميع الجهات كما يرى في ذات الوقت أنَّه مبدأ أول للأشياء جميعا، فإذا ما كان وجوب الوُجود من جميع الجهات معناه الوحدة المطلقة التي لا اعتبار فيها لإضافات ولا مناسبات وكانت هذه الوحدة -فيما يرى ابن سينا -تنثلم إذا عرض لها أن تعقل، فلماذا لم تنثلم حين يعرض لها أنها مبدأ أول للأشياء؟ لماذا يقبل ابن سينا كون الذَّات مبدأ أول ويرفض كونها تعقل الأشياء مع أن هذين الأمرين إنما هما من قبيل الإضافات والمناسبات بين الذَّات الواجبة والأشياء أو الموجودات الأخرى؟! إن ابن سينا في نظريته هذه بين أحد أمرين، فإما أن يكون واجب الوُجود واجبا من جميع الوجوه، وهنا لابد من استبعاد أية إضافة في أي وجه من وجوه الذَّات، ويترتب على ذلك

استبعاد كونه مبدأ أول للأشياء، وإما أن يكون واجب الوُجود مع إضافة أنَّه مبدأ للأشياء وهنا يجب استبعاد «من جميع الوجوه» أي لا يكون واجب الوُجود بقيد كون هذا الوُجود من جميع الوجوه، لكن ابن سينا يؤمن بنظريَّة وجوب الوُجود من جميع الوجوه، وفي ذات لوقت يؤمن بأنه مبدأ للأشياء جميعها، وهذا -عند أبي البرَكَات- أشبه بالأمر المتناقض مع ذاته «والذي ألزمنا البرهان أنَّه واجب الوُجود بذاته، فأما «من جميع جهاته» إن كان من جهات وجوده فذلك، وأمَّا في إضافاته ومناسباته فلا، إذ بطل بما قيل، فإما أن لا يكون مبدأ أول وإما ألا يكون واجب الوُجود من جميع جهاته أعني من جهة إضافاته إلى ما وجوده بعد وجوده بالذَّات»[(١)].

ثانيا: قول ابن سينا: «إذ يكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال، ويكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره» قول مردود عليه: بما سلف ذكره من فكرة الخَلْق، وهنا يكون نقض أبي البرَكَات لكلام ابن سينا نقضا بالغا مداه في قُوَّة الاحتجاج، لأن ابن سينا لا يملك إزاء فكرة الخَلْق هذه دفعا ولا ردا، بل هو مضطر للقول بها -بصورة أو بأخرى- لأن المبدئية هنا في فلسفة ابن سينا ليست المبدئية في فلسفة أَرِسْطُو، فإنها إن تكن عند هذا الأخير بمعنى الغاية، فهي عند الأول بمعنى الفاعل والموجد، فهنا حال للذات لولا أمور خارجة لم تكن كذلك، لأنه بما لا يخلق لا يكون خالقا، فهل يطبق ابن سينا هنا نظريته ليستبعد مشكلة الخَلْق من الأساس؟ أو يقصرها على مشكلة العلم فتفقد اتساقها المنطقي وتصبح لغوا من

(١) المصدر السابق ص٨٢.

القول؟! على أن قول ابن سينا في نصه السالف، «وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره» قول يشتمل على مغالطة، لأن العلم عبارة عن إضافة لزمت عن ذاته بالنسبة إلى مخلوقاته، ومخلوقاته لزمت عن ذاته ولازم لازم الذَّات لازم الذَّات فما لزمت عن غيره كما قيل وإلا فبأي حجة تلزم؟ وهم (المَشَّاءون) فلم يوردوا على ذلك حجة، بل أوردوه كالبين بنفسه، وليس ببين، بل مردود باطل»[1].

ثالثا: قول ابن سينا: «ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص فلم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة» معناه أَنَّه يجعل إدراك الفاسدات على حالتها -أعني جزئيتها- حسا لا علما، ومِن ثَمَّ فلابد أن يكون المدرك في هذه الحالة جِسْمانيًا أو ذا آلة إدراكيَّة متجزئة وهذه الحالة لا يقال لها: علم.

بيد أن الفاسدات يمكن أن تدرك على حالة أخرى أعني ليست بما هي فاسدة أو متجزئة، ولكن بما هي ضمن أنواعها وأجناسها، وهنا يكون الإدراك علما لأنه إدراك الثابت غير الفاسد الزائل، ومِن ثَمَّ فلابد أن يكون المدرك عقلا أو ماهيته مجردة. وإذًا فليس للماهية المجردة أن تدرك الفاسدات، وكما سبق أن بينا في فصل النَّفْس فإن أبا البَرَكَات يقف من هذه النَّظريَّة موقف عداء فلسفي متطرف، ولقد جهد جهدا كبيرا في تحطيمها على أساس من حكم العقل ومن شهادة الشعور والوجدان، وأبو

(١) نفس المصدر السابق ص٨٣.

البَرَكَات يعيد هنا معظم ما قاله في الفصل السابق من أحاديثه التي نقض فيها الفكرة المَشَّائيَّة التي تقيم تفرقة بين مدرك الكُلِّيَّات ومدرك الجزئيات أو بين العلم وبين الحِسِّ والتخيل، كما يعيد الجانب الإيجابي في نظريته وأعني به تصوره الخاص في أن مدرك الكُلِّيَّات والجزئيات فينا قُوَّة واحدة هي قُوَّة النَّفْس، ولقد نضرب صفحا عن كل هذا الحديث المكرر المعاد، اعتمادا على ما سبق بيانه في الفصل السالف، وما يبقى لفيلسوفنا جديدا في هذا المقام هو تعقيبه على نظريَّة ابن سينا في أن الجِسْم لا يكون حاضرا عندما ليس بجِسْم، تلك التي كانت الأساس في نشوء التفرقة بين مدرك الجزئيات ومدرك الكُلِّيَّات[1]. ويعجب أبو البَرَكَات من ابن سينا وهو يزعم أن القول بأن «المادي لا نسبة له إلى اللامادي» قول ظاهر وسهل الاقتناص، وكيف؟ وهو قول ملؤه الخطأ ومجانبة الصواب، ولو صح قول ابن سينا هذا لما كانت هناك نسبة وعلاقة بين النفوس وبين الأجسام، والمَشَّاءون أنفسهم لا يفتئون يضيفون النَّفْس إلى البدن بعلاقة «في» و«مع» و«عند»، بل لو صح هذا لبطلت نظريَّة ابن سينا في الإدراك العقلي. ألم يزعم ابن سينا من قبل أن البصر يرفع صورة المبصر إلى الخيال، والخيال عنده قُوَّة جِسْميَّة، ثم يأتي العقل فيدركها من الخيال!! وإذًا فإما أن يدركها العقل في الخيال وهنا نقول: إنَّه أدرك الصورة الجِسْميَّة، وإما أن يدركها بأن ينقلها من الخيال إلى العقل، وهنا أيضًا التقاء بين العقل وبين هذه الصورة الجِسْميَّة قبل انقلابها إلى صورة عقلية، فعلى أي وضع

(١) ابن سينا: النجاة ص٢٨٠.

كان التقاء الصورة بالعقل فهناك لا محالة لقاء بين المادي واللامادي، وحضور من الجِسْم عند ما ليس بجِسْم ثم إن الشيء المدرك في النَّفْس أو فى العقل إنما هو أمر واحد بمعنى أنَّه لا يدرك كليا ولا جزئيا وإنَّما يدرك فردا واحدا، ثم تعرض له الكُلِّيَّة أو الجزئية بعد إدراكه في الذِّهن وذلك عبر نسب ومقايسات ومشابهات إلى كثيرين متفقين أو مختلفين فالمدرك من حيث هو هو لا تصدق عليه كلية ولا جزئية. يقول أبو البَرَكَات «فلولا نسبة لقاء وحضور -وما شئت سمه- للنفس إلى البدن لما كان آلة لها، وإلى المدركات لما أدركها، ولو لم يدركها لما عقلها كلية ولا جزئية وكيف والشيء المدرك واحد في معناه!! والكُلِّيَّة تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار، ونسبة، وإضافة بالمشابهة والمماثلة إلى كثيرين وهو هو بعينه، وإذا اعتبر من حيث هو لم يكن كليا ولا جزئيا وإنَّما يدرك من حيث هو موجود لا من حيث هو كلي ولا جزئي وتعرض له الكُلِّيَّة والجزئية في الذِّهن بعد إدراكه فمدرك الكُلِّيّ هو مدرك الجزئي لا محالة»[1]. وهكذا يرتبط أبو البَرَكَات من جديد بنظريته في علم النَّفْس ليقف بها في وجه النَّظريَّة السينوية هنا، وفيلسوفنا يلح -من جديد أيضًا- على الاعتماد كل الاعتماد على شهادة الشعور والوُجدان وهي شهادة لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها، والشعور قاض بأن مدرك الجزئيات هو هو بعينه مدرك الكُلِّيَّات، وأن اللامادي يدرك المادي، وأن للجِسْم حضورا عندما ليس بجِسْم.

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص٨٦.

وإذًا فهذه الأسس التي وقفت حجر عثرة في نظريَّة أَرِسْطُو وابن سينا في العلم الإلهي أسس باطلة، وما ترتب عليها باطل أيضًا، ويبقى أن الله تعالى يعلم ذاته ويعلم غيره من الكُلِّيَّات ومن الجزئيات، فالذي يريد ويقدر ثم يخلق لابد وأن يعلم والقدرة على الخَلْق دليل القدرة على العلم، والله تعالى هو خالق الكل، والخَلْق أكبر من العلم، فإذا انتفى عنه العلم فبالأولى والأحرى أن ينفى عنه الخَلْق، وكيف ينفى عنه الخَلْق وأكثر المَشَّائين يقولون إن علم الله تعالى هو قدرته، وقدرته وسعت كل شيء خلقا فلا عجب أن يسع كل شيء علما»[١].

١٠-ولكن كيف يعلم الله تعالى الأشياء؟

لقد سبق أن قرر أبو البَرَكَات في فصل النَّفْس أن الإدراك عنده ليس هو انتقاش الصُّوَر المدركة في ذهن المدرك، وإنَّما النَّفْس هي التي تدرك الأشياء في أماكنها وعلى هيئاتها وأوضاعها، وهنا -في مشكلة العلم الإلهي- يذكر أبو البَرَكَات بهذا الأصل الذي قرره من قبل في إدراك النَّفْس وعلمها بالأشياء الموجودة وجودا حسيا في العالم الخارجي، لأنه نفس الأصل الذي ينطلق منه في نظريته في هذه المشكلة التي نحن بصددها، ويرى أبو البَرَكَات أنَّه حتى بالنسبة للموجودات الروحية التي لا تدرك بالحواس إدراكا ظاهريا، فإنه قد يفترض فيها هذا الفرض أيضًا، فهذه المدركات التي لا نسميها أو لا نعرفها معرفة حسيَّة، إنما نعلمها علما يقينا بمعرفة واستدلال، ولو أمكن لنفوسنا أن تصل إليها كما تصل إلى مرئياتها

(١) المصدر السابق: ص٨١.

بالعين مثلا، لأدركتها في ذوات كما تدرك مرئياتها وتشافهها كما تشافهها، وبعدد أن يحدد فيلسوفنا أن النَّفْس تدرك جميع الموجودات في أماكنها وعلى أشكالها وفي أزمنتها، وأن هذا الإدراك ليس انتقاشا أو انتقالا للصور المدركة أو انطباعا في ذات النَّفْس، وإنَّما هو محض انكشاف النَّفْس وانفتاحها على ذوات الأشياء الخارجية، بعد ذلك يناظر أبو البَرَكَات بين علم النَّفْس وإدراكها، وبين العلم الإلهي، ويرى أن بينهما شبها في الأصل والمبدأ ولكن مع الفرق بين طبيعتي هذين اللونين من الإدراك والعلم، فالعلم الإلهي غير محدود ولا يضيق بشيء، ولا يحجب منه شيء شيئا آخر، مثلما بكون الحال في علم النَّفْس وإدراكها فالله تعالى يعلم جميع الموجودات ومدركها على ما هي عليه من أوضاع وأشكال وأمَّاكن وهو علم لا ينشغل ببعض المدركات عن بعضها ولا يضيق بكثرتها فيدرك بعضا ويفوته بعض، ولا يلتفت إلى مدرك فيلتفت عن مدرك آخر بل هو إدراك لكل الموجودات إدراكا متساويا وإدراكا مجتمعا.

ثم يعقد أبو البَرَكَات مقارنة أخرى بين العلم الإلهي وبين علم النَّفْس الإنسانيَّة وإدراكها بالصور الذهنيَّة، فهذه الصُّوَر الذهنيَّة على نوعين: نوع يكون سببا للموجود في الخارج، ونوع يكون الموجود الخارجي سببا له، ومثل النوع الأول صورة الخلخال في نفس الصائغ، فإن هذه الصورة في ذهن الصائغ هي النموذج الذي يصنع الصائغ على وفقه وبمقتضاه، وكأن هذه الصورة الذهنيَّة هي العِلَّة أو السبب في ظهور الخلخال ووجوده على هذه الصورة، أمَّا مثل النوع الثاني فهو مثل القمر -أو الشمس- بالنسبة إلى

صورته في الذِّهن، فإن القمر الموجود في الواقع الخارجي هو العِلَّة في نشوء صورته الذهنيَّة عند العارف به، وينتهي أبو البَرَكَات من هذه المقارنة والمناظرة إلى أن علم الله تعالى بالموجودات هو من قبيل: الخلخال والصائغ لا من قبيل القمر وصورته في الذِّهن، «فالصور العلميَّة في عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان، فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقواليب، وكيف لا وهي المثل الحقيقة، بل الموجودات مثلها ونسختها وهي أم الكتاب، فهكذا يجب أن نتصور في معرفة الله تعالى وعلمه»(١).

وإذًا فنظريَّة أبي البَرَكَات في العلم الإلهي يمكن أن نلخصها فيما يلي:

أوَّلًا: علم الله تعالى علم قديم، وهو صفة انكشاف تخلق القدرة على وفقه، وكل الموجودات إنما ظهرت في الوُجود بعد أن علمها الله تعالى علما سابقا.

ثانيا: علم الله تعالى ليس قاصرا على ذاته كما يرى أَرِسْطُو، ولا قاصرا على ذاته وعلى الأمور الكُلِّيَّة من غير ذاته، كما يرى ابن سينا، بل علم الله تعالى شامل لذاته وللكليات والجزئيات من غير ذاته، وهو يعلم الجزئيات علما مطابقا لما هي عليه من الأزمنة والأمكنة والأشكال والأوضاع ويعلمها كذلك حين تتبدل وحين تتغير.

ثالثا: علم الله بالجزئيات لا يعني أنَّه تعالى يصبح محلا للصور العلميَّة تنتقش في ذاته أو تنطبع فيها، والعلاقة بين الذَّات وبين علومها ومدركاتها ليست علاقة المحل بما يحله، ولا علاقة الأجسام بما يتشكل

(١) المصدر السابق ص٩٣.

فيها من أشكال، وإنَّما هي علاقة الانكشاف الذي يتأدى من الذَّات العالمة إلى المدركات والمعلومات أينما كانت وكيفما كانت.

وأبو البَرَكَات بهذه النَّظريَّة يدرك أنَّه يخالف كل الفلاسفة ويطالعهم في هذا المشكلة برأي قد لا يرضون عنه، ومن هنا يذهب في إرساء الأسس الفلسفيَّة لنظريته هذه مذهبا بعيدا، ومِن ثَمَّ فهو هاهنا مضطر للوقوف ضد هذا الاعتراض الأرسطي الذي يرى أن علم الواجب تعالى يقتضي حلول الصُّوَر العلميَّة فيه، وأبو البَرَكَات يرى أن مثل هذا القول ليس من التنزيه ولا من الإجلال في شيء أبدا، لأن التنزيه إنما يكون من النقائص لا من الكمالات ومِن ثَمَّ فتنزيه الله تعالى عن تنزيه أَرِسْطُو أوجب وألزم، لأن تنزيه أَرِسْطُو مفض -لا محالة- إلى نسبة معنى الجهل إلى الذي يعطي الحِكمَة لكل حكيم والعلم لك عليم، ثم إن أَرِسْطُو إذا كان يعترف بأنه المبدأ الأول لكل موجود ولكل وجود، فلم لا يسحب نظريته هذه على معنى العلم والمعرفة؟! أليس منطق النَّظريَّة يلزمه بأن يكون المبدأ الأول أيضًا للعلم والمعرفة؟! وإذا كان مبدأ العلم والمعرفة لا يعلم ولا يعرف فكيف يعطي فاقد الشيء هذا الشيء؟! وهنا يسدد أبو البَرَكَات طعنته في المنهج المَشَّائي القائم على المبدأ الأول والعِلَّة الأولى التي فيها من الكمال بقدر ما في المعلول على أقل تقدير، ويرى فيلسوفنا أن إفحام المَشَّائين من خلال هذه النقطة المنهجية أمر لا يملكون له ردا، لأن هذا الأساس الميتافيزيقي ما يكاد يطبق في مشكلة العلم حتى ينهار على ذاته ويتناقض مع نفسه، وسبب هذا التضارب في الأسس -فيما يرى أبو البَرَكَات- هو

الخطأ في تكوين المنهج، لأن صناعة النَّظر تقتضي من المتعلم أو السائر في طريق النَّظر والبرهان أن يثبت على ما عنده من العلوم والأفكار التي يتيقن من صحتها أو التي يسلم بها ليرتقي بهذا المعلوم اليقيني إلى معلوم مجهول، وذلك حتى تسير حَرَكَة الفكر صاعدة من معلوم إلى مجهول وهكذا. ولكن إذا ما استعصى مجهول على المعرفة، أو تعارض مع المسلمات التي فرغ من إثباتها فإنه ينبغي أن يبقى هذا المجهول «في مهلة الطلب» حتى يتكشف أمره، ولا يصح أبدا أن يكر الباحث راجعا فينقض المعلوم من أجل المجهول، فإن من هذا منهجه لا يحصل له يقين في معلوم أبدا، فإذا كان أَرِسْطُو سلم بأنه تعالى المبدأ الأول للكل، فقد كان ينبغي أن يثبت على معتقده هذا، ثم عليه أن يثبت أنَّه تعالى مبدأ أول للعلم والمعرفة أيضًا، ضرورة أنه مبدأ أول لكل معلوم، فيكون عالما بذاته وعالما بغيره، ثم إذا اشتبه عليه أمر العلم بعد ذلك، وخالف الأصل الذي أصله وثبت لديه فلا بأس من هذا الاشتباه وهذه المخالفة، والمنهج يقتضي هنا إزالة التناقض الناشئ بين المقدمات والنتائج، لا نقض النتائج أو نقض المقدمات واستبعادها وخصوصا حين تكون طبيعة الموضوع المبحوث عنه مما يشتبه ويغمض، فأمر العلم قد اشتبه على المَشَّائين في أنفسهم التي بين جنباتهم، أفلا يشتبه عليهم فيما يتعلق بالمبدأ الأول؟[١].

ولكن هل علم الله تعالى هو ذاته أو هو أمر غير ذاته؟ والإجابة عن هذا التَّساؤل عند أبي البَرَكَات تنطلق من موقفه من نظريَّة العقل والعاقل

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدر السابق ص٩٥.

والمعقول من غير تكثير، وفيلسوفنا صريح في أن هذا القول غريب على الحق ومثل هذا القول يساوي القول بأنه لا يعقل، لأن العاقل هو الذَّات الفاعلة، والعقل هو الفعل الصادر عن الذَّات الفاعلة، فإذا افترضت أن المعقول هو تلك الذَّات الأولى العاقلة فمعنى ذلك أن المدرك هو المدرك أي أنَّه مدرك ذاته، وإذًا «فكيف يكون الإدراك الذي هو الفعل هو ذات المدرك وذات المدرك؟! وما الفرق بين إدراكه ولا إدراكه؟ وكيف يصدق إيجاب الإدراك ويكذب سلبه؟ فما الموجب وما المسلوب؟ وما الصادق وما الكاذب؟»[١]. وينتهي أبو البَرَكَات من نقده لهذه المقولة الأرسطيَّة إلى ضرورة أن يكون العلم في الذَّات الواجبة أمرًا غير الذَّات، بل ومعرفته بذاته غير معرفته بمعرفة ذاته على ما سبق بيانه في علم النَّفْس.

ونصل إلى النقطة الأخيرة في نظريَّة أبي البَرَكَات عن العلم الإلهي، وهي النقطة التي يفرق فيها بين كون العلم في العالم، وكون الشيء في الشيء من الأمور المادية ككون الصورة في الهيولى مثلا، أو كون الشيء في الزَّمان، أو في المكان، فإذا قلنا: إن العلم في العالم، وإن النَّفْس في البدن، وإن الشيء في الزَّمان أو المكان، فإن وجه الشبه بين هذه الأمور الثلاثة هو لفظ «في» فقط. نعم يتناول لفظ «في» هذه الوجوه التي ذكرت جميعا، لكن بمعان متباينة تماما، فإذا قلنا مثلا: إن الأضداد تجتمع في النَّفْس فهل معنى «في» هنا هو نفس المعنى لو قلنا: إن السواد في الجِسْم أو الجِسْم في المكان؟! وأمر واضح أن لفظ «في» لا يشير إلَّا إلى علاقة «ما» أمَّا كيفية

---

(١) نفس المصدر السابق: ص٩٨.

هذه العلاقة وحدها وهويتها فهذا أمر متوقف على طبيعة الطرفين اللذين تقع بينهما هذه العلاقة، وعلى هذا المنوال لو قيل: إن صور المعلومات موجودة في عالم الربوبية فلا يقصد منها مثل هذه المعاني الآنفة، لأنه لا يعرف كنه هذا المدلول على أي وجه يكون ولنا من النَّفْس نموذج يقرب إلينا هذا الفرق في معاني لفظ «في» ومدلولاته، إن وجود العلوم والمعارف في النَّفْس لا سبيل لنا إلى إنكاره، وإننا في ذات الوقت لنجهل مدلول «في» بالكنه والذَّات، وكل ما نعلمه هو أن مدلول «في» هنا يخالف مدلوله في كل ما قيل من قبل. وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بنفوسنا فالأمر بالنسبة لله تعالى أشد صعوبة وأكثر غموضا.

وإذًا فالذي ينبغي أن يسلب وينفى عن العلم الإلهي إنما هو المماثلة والمشابهة بين علومنا وعلومه، فالمماثلة هي ما يجب أن يتنزه عنه، وهذا لا يعني إلَّا أن يكون العلم في العالم بالنسبة للذات الواجبة أيضًا، لأنه لا يقتضي نقصا ولا شبها ولا مماثلة، إذ هو «كون» غير معروف ولا مفهوم على وجه معين محدد. «فالحق أنَّه منزه عن هذه المشابهة. لكن لا بسلب الـ «في» وإيجابه، بل بالفرق بين الـ «فيين»، واجعل البعد في الفرق كالبعد بين المفروق بينهما، وقس عليه بما فرقت في قوله «في» عن حال نفسك وحال غيرها مما تقول عنه بـ «في»، ولا تسلب المعنى أصلا، وعبر بما شئت، فقد عبر الأنبياء عن ذلك فقالوا تارة: عنده، وتارة: له، وتارة: يعرف، وتارة: يعلم، وتارة: يرى، وتارة: يسمع»[1]. وبهذا النَّصّ ينحصر الفرق

---

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المعتبر في الحِكمَة جـ٣ ص٩٩.

بين إدراك نفوسنا وعلمها، وبين العلم الإلهي، في معنى الأقل والأكثر، والأخس والأشرف، والأنقص والأكمل، والمركب والبسيط لا بأن يسلب عنه العلم بغيره كلية كما يزعم أَرِسْطُو. أمَّا من زعم أن الله تعالى يدرك الكُلِّيَّات من الموجودات والأزليات من المخلوقات فإن أبا البَرَكَات يرى أنَّه لا يلزمه من هذه الردود إلَّا ما كان خاصا بمعنى التَّغَيُّر والتبدل، وفي نهاية الأمر يعود أبو البَرَكَات فيربط الأمر كله بالنَّفْس ثم يقول: «وسلم المعرفة للإنسان بربه هي معرفته بنفسه، فإنها الباب الأول من باب العلم بعالم الربوبية، وقد عرفت الحال في ذلك في النَّفْس، وكيف أنها لا يكون لها التَّغَيُّر والانفعال الذي يكون للموضوعات بالصور والأشكال فكيف يكون للمبدأ الأول؟!»[١].

هذا هو مضمون نظريَّة أبي البَرَكَات في العلم الإلهي، وهي -بهذا المضمون- أقرب -فيما أرى- إلى روح الشرائع والأديان من نظريَّة ابن سينا فضلا عن نظريَّة المعلم الأول، وأطرف ما في هذه النَّظريَّة -بعد اقترابها الشديد من هدي القرآن الكريم في هذا الصدد- هو ربطها بالمنهج العام لفلسفة أبي البَرَكَات وأعني به وحي الشعور ولغة البداهة والحدس وهي لغة أصدق حديثا من هذا الذي لجأ إليه ابن سينا من الفصل المصطنع بين مدرك الكُلِّيَّات ومدرك الجزئيات، فمن هذه التفرقة -المزعومة- انبثقت كل المَشَّاكل التي انحرفت بالشيخ الرئيس عن جادة الحق والصواب، وفي نقد أبي البَرَكَات لهذا الأصل المَشَّائي وفي طرحه لنظريته في توحيد

(١) نفس المصدر السابق والصفحة.

المدرك دلالة ظاهرة على أنَّه كان يتعقب أَرِسْطُو تعقبا جادا دقيقا، وعلى أنَّه كان فطنا بالأشباه والنَّظائر في فلسفة أَرِسْطُو مهما تباعدت بها المواطن والأنحاء في هذه الفلسفة وهو إن كان كثيرا ما يتلمس موضع التناقض والتهافت في الفكر الأرسطي في مواطنه المختلفة ليضعف من شأن هذه النَّظريَّة الأرسطيَّة، فإنه ما غفل عن المنهج السليم في هذا الحوار، بل كان نقاشه يعتمد في المقام الأول على تفنيد الفكرة الأرسطيَّة على أساس منطقي سليم، ثم يأتي بعد ذلك ربطه لتصوره الخاص بمعطيات الشعور والوجدان، وقد رأينا كيف قامت نظريته في العلم الإلهي هنا على محورين أساسيين سلف له القول فيهما في علم النَّفْس:

فأما المحور الأول فهو تحطيم التفرقة التي زعمها المَشَّاءون بين العقل وبين النَّفْس، وقد كان منهجه في هذا هو الإصغاء إلى لغة الشعور ولغة البداهة تلك التي تدفعك دفعا إلى أن تستيقن أنك أنت الذي أبصرت وسمعت وتفكرت وتخيلت وعقلت وعلمت، وأنك أنت أنت لا انفصام فيك ولا انقسام، ومن هنا فما يقال من الانشطار والانفصال بين مدرك هذا ومدرك ذلك من المدركات زعم باطل ودعوى يدحضها العقل والشعور.

أمَّا المحور الثاني فهو نقده لطبيعة الإدراك عند المَشَّائين ورفضه لانتقال الصُّوَر وانطباعها وانتقاشها، والمنهج هو المنهج، أعني الشعور والحدس والإحساس العامي عند الناس جميعا، وانطلاقا من هذين المحورين الفلسفيين استطاع أبو البَرَكَات تحطيم نظريَّة أَرِسْطُو ونظريَّة ابن سينا في العلم الإلهي، فلم يعد هنا مجال للتفرقة بين كليات وجزئيات، بل

ولم يعد مجال أيضًا للانطباع والانتقاش، وبهذا يرسي أبو البَرَكَات لنظريَّة العلم الإلهي -بالمفهوم الذي يرضى عنه الدِّين- أسسا فلسفية ثابتة ظلت وستظل نقطة مضيئة في فلسفة أبي البَرَكَات.

أمَّا نظريَّة ابن سينا فبالرغم من أن محاولات عديدة قد جهدت جهدا بالغا في إلباسها رداء دينيا بما أضفت عليها من تفسيرات وشروح لعبارته: «بل واجب الوُجود إنما يعقل كل شيء على وجه كلي»[1]، وبالرغم من كل ما التمس من معاذير لهذا الوجه الكُلِّيّ في عبارة الشيخ فإنها ظلت وستظل «فلسفة» مرفوضة بكلِّ المقاييس، فالعقل لا يقف إلى جانب ابن سينا في هذا الزعم الخطير، ثم إنَّه مخالفة صريحة للوحي السماوي الذي ما فتئ يذكر بأن الله تعالى يعلم ما في البر وما في البحر، ويعلم كل ورقة تنفصل عن غصنها وتسقط عنه، بل ويعلم كل حبة بين أطباق الثرى وفي ظلمات الأرض، وأنه تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات والأرض.

ومع كل ما قيل من هذه الشروح والتأويلات والرمزيات فسوف يظل هذا القيد -الوارد في عبارة ابن سينا-: «الوجه الكُلِّيّ» دائرا بين أحد فرضين:

(١) فإما أن يكون مراد الشيخ بالوجه الكُلِّيّ أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات على أشكالها وأوضاعها وبقيد أمكنتها وأزمنتها، وهذا هو ما تعطيه عباراته من غير لبس، وثمتئذ تقول: إن العلم الإلهي لا يمتد إلى أعيان هذه الأشكال والأوضاع والأزمنة، وإنَّما هو قاصر على المعنى

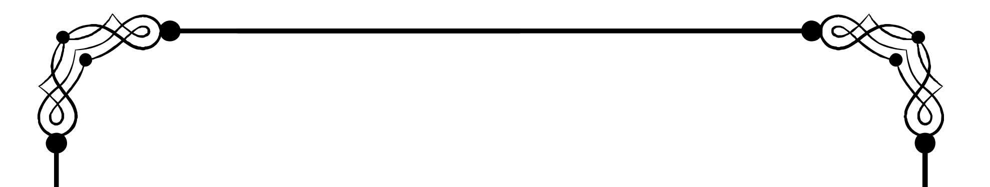
(١) ابن سينا: الشِّفاء: الإلهيات جـ ١ ص٣٥٩ (ط القاهرة).

الكُلِّيّ المجرد الذي تشترك فيه كل هذه الجزئيات والذي لا يتميز فيه جزئي عن جزئي آخر، وإذًا ففي العلم الإلهي المنعوت بالوجه الكُلِّيّ كيف يتميز جزئي عن جزئي؟! بالنوع أم بالجنس؟! كيف وهذه ذاتيات مشتركة وليست مناطا لتفرقة ولا تمييز ألبتة بين ما صدق وما صدق! وإذا كان العلم لا يتعدى الأنواع والأجناس وكانت الأنواع والأجناس ذاتيات تشترك فيها ما صدقاتها فالنتيجة التي لا محيص عنها أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات أبدا، إذا ذكر الشيخ الرئيس بعد ذلك أنَّه لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في السماوات والأرض كان هذا الاقتباس من الكتاب الكريم مخالفًا تماما مع الغرض الذي سيقت الآية الكريمة من أجله.

(٢) وأمَّا أن يكون مراد الشيخ «بالوجه الكُلِّيّ» أنَّه يعلمها بجزئياتها وملابساتها كما يتمحل هذا بعض شارحيه[١]. -وحينئذ نتساءل-: ما فائدة القيد بالوجه الكُلِّيّ؟ وما معناه؟ ثم إذا كان مراده أنَّه يعلمها بأشخاصها وأزمانها وأشكالها، أفلا يكون التعبير عن هذا العلم بالوجه الكُلِّيّ ضربا من التناقض؟!

(١) انظر على سبيل المثال: ملا أولياء وسيد أحمد في تعليقاتهما على نص ابن سينا في الشِّفاء ص٥٨٩ (ط طهران) وأيضا: نص من رسالة الطوسي في تحقيق العلم، في نفس الموضع السابق، والشيخ محمد عبد بين الفلاسفة والمتكلمين جـ ٢ ص٣٥٨ وما بعدها، تحقيق سلسمان دنيا (ط الحلبي ١٩٥٨م).





الفصل الثالث

الوُجود الكوني بين المَشَّائين وأبي البَرَكَات

١ – مُقَدِّمة.

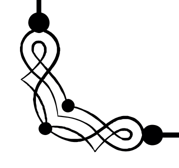
٢ – مشكلة قدم العالم.

٣– موقف أبي البَرَكَات من مشكلة الخَلْق.

٤ – نظريَّة العقول.

٥ – الأسس الفلسفيَّة لنظريَّة العقول.

٦ – نقد أبي البَرَكَات لنظريَّة العقول.





١-ونصل إلى المشكلة الأخيرة في المشكلات الميتافيزيقِيَّة، التي يختلف فيها اتِّجاه أبي البَرَكَات عن اتِّجاه المَشَّائين، وأعني بها مشكلة صدور العالم أو نشأة الكون كما تصورها نظريَّة العقول العشرة عند المَشَّائين المسلمين. ونود أن نقول بديا: إن أبا البَرَكَات حين يتحدث عن أَرِسْطُو أو ينقل عنه في مشكلة الفيض أو الصدور، فإنما ينقل عن أَرِسْطُو مفهوما من خلال الأفلاطونيَّة المحدثة، لا أَرِسْطُو كما هو في فلسفته الحقيقِيَّة قبل أن تتلون بالنزعات الدِّينيَّة عند أفلوطين ومن جرى في أعقابه. فأبو البَرَكَات يعتقد -كما اعتقد الفلاسفة الإسلاميُّون من قبله- أن أَرِسْطُو قائل بصدور عقل أول عن الله تعالى، وهو من هذا المنطلق بدأ يسدد سهام نقده لأَرِسْطُو وللمشائين عامة في نظريَّة العقول. وبرغم من أن قضية «نشأة العالم» عند أَرِسْطُو قضية غامضة، إلَّا أننا نعتقد أن الفلسفة الأرسطيَّة لا تقول لا بالخَلْق ولا بالصدور ولا بالقبض، وما قدمناه من نقد تلاميذه له حين نفي عن الإله علمه بالعالم وتدبيره إياه، ومن قوله بالمحرك الذي لا يتحرك كعلة غائية لا كعلة فاعلة، كل هذا لا يسمح أبدا بالقول بخلق أو بصدور. ومِن ثَمَّ فإن نقد أبي البَرَكَات لهذه المشكلة إنما يتوجه أساسا إلى فكرة الصدور كما يقول بها رجال الأفلاطونيَّة المحدثة وكما يقول بها المَشَّاءون المسلمون كالفارابي وابن سينا.

٢-ونضرب صفحا عن مشكلة ميتافيزيقِيَّة مهمة هي مشكلة قدم العالم وحدوثه وذلك لأن فيلسوفنا يعرض آراء القائلين بالحدوث وآراء القائلين

بالقدم، ثم يبدو من طريقة عرضه لأفكار المدرستين أنَّه يميل إلى القول بالقدم أكثر من القول بالحدوث، وهذا -فيما أرى- هو الأشبه بفلسفته، لأن الأسس الفلسفيَّة التي أرساها في العلم الطَّبِيعِي إنما تتسق أبعادها مع القول بالقدم لا القول بالحدوث، فالذي يذهب إلى أن الزَّمان قديم يذهب إلى أن العالم أو الوُجود قديم، والذي لا يرى بأسا في القول بجواز اللانهاية في الجِرْم يصعب عليه القول بالحدوث، وبرغم من هذا اللاتحدد في موقف أبي البَرَكَات من هذه المشكلة، فإن الباحث قد لا يخفى عليه اتِّجاه القدم عنده، فأبو البَرَكَات برغم أنَّه لا يصرح بهذا الاتِّجاه أو يضعه كقضية يدير حولها البحث والنقد كما يفعل في أكثر مناحي فلسفته، وبرغم أنَّه اكتفى بترديد أدلة الفريقين ترديدا على طريقة: «قال أصحاب القدم وأجابهم أصحاب الحدوث» فإن نفس طريقة العَرْض توحي بهذا الانتماء المختفي وراء السطور إلى المدرسة القائلين بالقدم، بل ويصرح أبو البَرَكَات في نهاية عرضه لهذا الحوار بين المتكلمين والفلاسفة بأن من قال بحدوث الزَّمان فقد قال بحدوث الوُجود -فكيف يقال: إن قبل حدوث العالم لم يكن زمان وهو مما لا تقبله الأذهان، وأن الأذهان بفطرتها لا تشك في قدم الزَّمان والمكان ولا تتصور عدمها[1]. وهو وإن كان يورد مثل هذه العبارات في صورة مبهمة لا يكاد يتقين الباحث من أنها تصور موقفه الخاص المحدد لأنه يحكيها على لسان أصحاب القول بالقدم، إلَّا أننا لا نستطيع أن نفرق بين مدلول هذه العبارات وبين ما قرره آنفا من قدم الزَّمان

---

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص٤٠، ص٤٨.

والمكان والوُجود، وأن ذلك كله تشهد به فطرة الأذهان.

وفيلسوفنا في مذهبه هذا ليس بدعا من جملة الفلاسفة الإسلاميِّين الذين ذهبوا نفس هذا المذهب أو اضطربوا نفس هذا الاضطراب، ويبدو أن مشكلة القدم مشكلة معقدة إذ حيرت كلا من أصحاب القدم وأصحاب الحدوث، فهذا هو الإمام الرازي الأشعري يعلق على حيرة «جالينوس» وتردده بين القول بالقدم والحدوث، فيقول: «وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفا طالبا للحق، فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة من حيث تضمحل أكثر العقول فيه»[1]. بل والإمام الغزالي الذي كفر الفلاسفة من أجل قولهم: إن العالم قديم، لم تبرأ ساحته من نسبة القول بقدم العالم والذهاب إليه وما هذا إلَّا دليل صعوبة اكتناه الحق، أو اكتناه اليقين فيما يتعلق بقدم العالم أو حدوثه.

٣-وموقف فيلسوفنا في هذه القضية يرتبط بنقده لنظريَّة العقول المَشَّائيَّة التي أثرت تأثيرا بعيد المدى على معظم الفلاسفة المسلمين، وكانوا يقفون حيالها وكأنها الحق الذي لا حق غيره، وإذا كانت هذه النَّظريَّة قد لقيت عند الفارابي وابن سينا -ومن جرى على نهجهما- قبولا فإنها هنا تلقى على يدي أبي البَرَكَات رفضا ونقدا يخرج -أحيانا- من معنى النقد العلمي إلى معنى الاستهزاء والتهكم بأَرِسْطُو وبالمَشَّائين الذي نسجوا على منواله.

(١) مصطفى بن خليل (خوجه زاده): تهافت الفلاسفة ص١٠، المطبعة الإعلامية مصر ١٣٠٢هـ.

وقد كان المنهج الذي اتبعه أبو البَرَكَات في نقده لنظريَّة العقول يدور حول ثلاثة أمور:

الأمر الأول: كيفية البحث في بداية الخَلْق، أو الإيجاد من المبدأ الأول.

الأمر الثاني: رأى أَرِسْطُو وشيعته في بداية الخَلْق، أو «نظريَّة العقول».

الأمر الثالث: نقد أبي البَرَكَات لهذا الرأي أو هذه النَّظريَّة.

فأما فيما يتعلق بالأمر الأول: فإن أبا البَرَكَات يرى أننا وإن كنا -فيما مضى- نسلك من المعلولات إلى عللها بغية الوصول إلى الواحد الواجب الوُجود بذاته، والذي عنده كمال كل شيء، فإننا في هذا المقام نعكس اتِّجاه السير فنبدأ من حيث انتهينا ونقلب وجه الاستدلال فنأخذ من العِلَّة إلى المعلول، ومِن ثَمَّ فالأمر هنا أصعب، لأن السير من المعلولات إلى عللها سير من الظاهر إلى الخفي، والظاهر مأنوس وقريب إلى النَّفْس والإدراك، أمَّا السير من العلل إلى المعلولات فهو سير يبدأ خطواته الأولى من أمر يخفى ويجل ويدق على النَّفْس والعقل والوجدان، وبالتَّالي فالخفاء والغموض واستحالة الاكتناه أول خطوات هذا السير أو أول مراحل الاستدلال.

ومنطلق أبي البَرَكَات في هذا هو أن معرفة الموجودات بطريق الاستدلال لا تعطي كنه المعرفة، وإنَّما ينكشف فيها قدر قد يعظم وقد يقل، وفرق ما بين المعرفة بالذَّات أو المعرفة بالكنه، وبين المعرفة بالاستدلال -فيما يرى أبو البَرَكَات- فرقُ ما بين الخبر والعيان، ويضرب

لذلك مثالا بدواء ركب أو خلط من أدوية كثيرة مفردة، فإنك لا تعرفه -كما هو- بمفرداته مثل ما يعرفه الذي خلطه وركبه وعجنه «فكيف والأمر أخفى من أن يضرب له المثال فإنا ضربنا المثل من محسوسات ومحسوس، ومعروفات ومعروف مما تصح تجربته والتصرف فيه بتحليل وتفريق وتصعيد، فكيف بذلك فيما يرى بالعين ولا يبلغ إليه تصورنا كالسماوات وكواكبها، أو فيما لا يرى بالعين من الأرواح والقوى التي نعرف منها ما نعرف بطريق الاستدلال من أفعالها التي نراها؟! فكيف لنا بما لا نرى له ذاتا ولا فعلا»؟[١]. وإذًا فهذا مقام عزيز المنال صعب على العقل ووسائله، إذ الأمر ليس أمر تحليل ولا تركيب ولا أمر تجربة أو قياس وإنَّما هو مجال يجتهد فيه العقل ليعرف ما يمكن معرفته، ويقف -بعد هذا- كليلا ملتزما حدودا ما يستطيع تجاوزها.

وأبو البَرَكَات يشيد بقول أَرِسْطُو في مفتتح علم الإلهيات: «إن علم الحق لا يقتصر عليه بحسب ما يستحق واحد من الناس، لا ولا يستعصي على جميع الناس»، لكنه يستدرك عليه بأن علم الحق يصعب جميعه على جميع الناس، إذ إن نسبة علم البشر إلى العلم الكُلِّيّ التام نسبة نوع البشر إلى أنواع الموجودات بأسرها، أعني نسبة قلة إلى كثرة، ونسبة عجز إلى قُوَّة. وإذا ما كان الأمر كذلك فالذي ينبغي هنا غلبة الظن فيما يصل إليه التفكير بعد طول كدح وعناء، لا الادعاء بأن

(١) المعتبر: جـ٣ ١٤٦.

هذا أو ذاك من النتائج والمحصلات هو الحق الذي لا حق غيره[١].

وأمَّا فيما يتعلق بالأمر الثاني: فإن المبدأ الأول عند أَرِسْطُو واحد من جميع الوجوه. ولا تحوم حوله شائبة كثرة ولا انقسام، وإذا كان أَرِسْطُو يضع قاعدته وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد فأمر لازم أن يكون أول صادر عن الله تعالى شيئا واحدا كذلك، وبهذا تتحدد بداية الخَلْق عند أَرِسْطُو بمعلول واحد فاض عن المبدأ الأول الذي هو واحد من كل الوجوه. هذا المعلول الأول الواحد يسميه أَرِسْطُو «عقلا»، وهي تسميَة منتزعة -فيما يرى أبو البَرَكَات- من تدبر أَرِسْطُو لمعنى النَّفْس والعقل ومقارنته بينهما، فإذا كانت النَّفْس جوهرا روحانيا لا جِسْمانيا فإنها مع ذلك ذات علائق بالجِسم أو بالبدن، فنفس الإنسان الفرد الشخصية، ونفس الفَلَك، ونفس الكواكب المحرَّكة، كل هذه النفوس ذوات اتصال بأجسامها بصورة أو بأخرى. والنَّفْس لها معنى «القُوَّة» دون «الفعل» لأنها تشعر بالأمور المتجددة لها في الأين أو في الكيف وغيرهما مما تضيفه إليها الحركات والمحركات، أمَّا العقل فالأمر فيه بخلاف ذلك، فهو على حالة واحدة دائمة هي حالة «الفعل» بمعنى أنَّه لا تتجدد له المعارف والعلوم، وإنَّما هو بالفعل دائمًا فيما يعقله ويعرفه، وإذا كانت النَّفْس إنما تعقل بعضا من المعقولات وتغفل عن بعض، فالعقل يعقل جميع المعقولات، ولهذين الاعتبارين -أعني لا جِسْمانيَّة العقل، وكونه بالفعل دائما- كان معنى العقل، فيما يرى أَرِسْطُو، أولى المعاني للإطلاق على الصادر الأول عن الواحد من جميع الوجوه.

---

(١) المصدر السابق: ص١٤٧.

ثم هناك اعتبار ثالث يفسر لنا تسميَة هذا الصادر بالعقل أو العقل الأول في فلسفة أَرِسْطُو، وهو اعتبار منتزع من التأمل في أحوال النَّفْس أيضًا، فلقد نعلم أن أَرِسْطُو قد أطلق على النَّفْس أنها عقل بالقُوَّة وعلى العقل أنَّه عقل بالفعل، وأن النَّفْس مفتقرة في خروجها من القُوَّة إلى الفعل إلى سبب يحقق لها فعلية هذا الخروج. وهنا يقرر أَرِسْطُو أن العقل الفَعَّال هو العِلَّة أو المضطلع بهذا الدور بالنسبة إلى النفوس، ويصفه أَرِسْطُو بأنه «كالأستاذ والمعلم والمبدأ الذي عنه توجد، فهو مبدؤها القريب في الوُجود، ومعادها الأدنى في الكمال»[1]. وهذا الترابط العلي أو التلازمي بين كل نفس وخروجها من القُوَّة إلى الفعل، أو إن شئت: خروجها من النَّفْسيَّة إلى العقليَّة لا تضيق دائرته عند المَشَّائين لتقتصر على النَّفْس البشرية فقط، بل هو عندهم أشبه نظام أنطولوجي ينتظم درجات الوُجود كلها، ومن هنا كان نظام الكواكب والأفلاك مما يندرج تحت هذا الترابط، فكان لكل فلك نفس، ولكل نفس عقل مفارق تقصده وتسعى نحوه، ويتدرج الأمر هكذا حتى ينتهي إلى فلك أول تكون نفسه أول النفوس وعقله أول العقول وهو العقل الذي صدر عن المبدأ الأول وكان أول الموجودات. ولا يجد أَرِسْطُو حرجا في أن يطلق على الله تعالى -أو المبدأ الأول- عقلا أو عقلا أول، باعتبار أنَّه غاية العقول كلها، وهو لها بأسرها مبدأ قريب أيضًا، ومِن ثَمَّ كان مصطلح العقل مما يطلق

(١) المصدر السابق: ص١٤٩.

على المبدأ الأول بما يتناسب مع مبدئيته الأولى، وكونه غاية الغايات[١].

٤-ولكن كيف صدر هذا العقل عن المبدأ الأول؟

زعم أَرِسْطُو أن الله تعالى موجود بذاته ولا موجود معه، وهذه اللاموجودية للغير إنما تكون له في مرتبة ذاته فقط، أي حين يقطع النَّظر عن غير هذه الذات، أمَّا من حيث التَّساوق الوُجودي الخارجي فهو مع معلوله معيَّة مستمرة لا تنفك أبدا، وإذًا فالعقل الأول موجود مع الله تعالى منذ الأزل، لأنه معلول صادر عن علته، فلابد من التَّساوق والتصاحب في الوُجود بين هذه العِلَّة ومعلولها الصادر عنها، وهذا مما يتسق مع نظريَّة أَرِسْطُو في أن ذاته تعالى منكشفة له دائما أو كما يعبر أبو البَرَكَات: «فالعقل الأول صدر عن الأول تعالى، بعقله لذاته ونظره إلى ذاته، فذاته له كالمرآة والرائي والمرئي معا، لأنه يرى ذاته في ذاته بذاته، وهذا صدر عن رؤيته لذاته في مرآة ذاته، وهو لا يزال يعقل ذاته، فهذا الموجود لا يزال موجودا عنه، لا يتقدم وجوده على وجوده تقدما زمانيا، وإن تقدم عليه تقدما عليا، فهو واحد أحد، فالذي لزم عنه بذاته واحد»[٢].

وإذًا فمن تعقل الأول لذاته يصدر عنه عقل أول هو معلول أول، وإذا كان هذا الصادر الأول عقلا، فمعنى ذلك أن له تعقلا، لكن تعقله ليس إحدى الجهة كما كان الأمر بالنسبة إلى علته، تلك التي تعقل ذاتها فقط،

---

(١) المصدر السابق: ص١٤٩.

(٢) المعتبر في الحِكمَة: جـ ٣ ص١٥٠، وابن سينا: إلهيات الشِّفاء ص٤٠٦ ط القاهرة) وأيض: أبو البَرَكَات البغداد: صحيح أدلة النقل في ماهية العقل لوحة ٩أ.

دون أي أمر آخر زائد على هذه الذَّات، ومعنى هذا أن تعقل العقل الأول الصادر عن العِلَّة الأولى يمكن أن يكون على سبيل الكثرة وهنا تقرر الفلسفة المَشَّائيَّة أن تعقلات هذا العقل على أنحاء ثلاثة:

أول هذه الأنحاء: أنَّه يعقل علته التي فاض وصدر عنها.

وثاني هذه الأنحاء: أنَّه يعقل ذاته ضرورة أنَّه عقل، وفي هذا النحو الثاني يمكن أن نميز بين تعقلين:

تعقل ذاته باعتبارها ذاتا ممكنة الوُجود، أي أمرًا بالقُوَّة وفي القُوَّة.

وتعقل لذاته باعتبارها ذاتا واجبة الوُجود بالغير، أو بعلته التي صدر عنها، وعن هذه الأنحاء الثلاثة من التعقلات تنشأ أو تفيض أو تصدر موجودات ثلاثة:

فعن عقله لعلته التي فاض عنها، ينشأ أو يصدر عنه عقل ثان.

وعن عقله لذاته باعتبارها واجبة الوُجود بالغير تصدر عنه نفس أولى.

وعن عقله لذاته باعتبارها ذاتا ممكنة الوُجود يصدر أو يفيض عنه جرم الفَلَك الأقصى.

وإذًا فقد صدر عن المبدأ الأول الأحدي الذَّات والتعقل من جميع الوجوه، معلول أول هو عقل أول وواحد، كما صدر عن هذا العقل الأول المتكثر الجهات في التعقل: عقل ونفس وجرم. ثم تطرد حلقات السلسلة في نظام الفيض عن العقل الثاني بمثل ما تقدم في العقل الأول، أي يصدر عن العقل الثاني باعتبار تعلقه لعلته (العقل الأول) عقل ثالث، وباعتبار

عقله لذاته الواجبة أو الممكنة نفس وفلك، ويتدرج الأمر هكذا «في فلك بعد فلك من جهة عقل بعد عقل، فتتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك، حتى ينتهي إلى الفَلَك الأخير وهو فلك القمر»(١).

وإذا ما وصلنا إلى فلك القمر فإننا نصل إلى الحلقة الأخيرة في نظريَّة العقول هذه، وهنا ينقل أبو البَرَكَات أن المَشَّائين مضطربون في أن عقل فلك القمر هو العقل المدبر للنفوس البشرية ولعالم الكون والفساد، أو أن المدبر للنفوس هو عقل فعال صادر عن عقل فلك القمر؟ يقول أبو البَرَكَات: «قالوا: وعقله (فلك القمر) هو العقل الذي به تهتدي نفوس البشر، وهو الذي يسمونه (العقل الفَعَّال) وعنه تصدر نفوس البشر، وقالوا: لا، بل العقل الفَعَّال الذي لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر، وجعلوا عدد العقول التي يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة في الحركات الفَلَكيَّة»(٢).

٥-ونتساءل ما الأسس المنهجية الكامنة وراء نظريَّة العقول؟

إن ثمة أساسين فلسفيين -فيما أعتقد- قد دفعا المَشَّائين إلى اختراع هذه النَّظريَّة.

فأما أول هذين الأساسين فهو المبدأ الميتافيزيقي القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد وهذا المبدأ في الفلسفة المَشَّائيَّة مبدأ مبرهن عليه -فيما يزعمون- برهنة عقلية، وهو عندهم قاعدة من قواعد الفكر

(١) أبو البَرَكَات البغدادي: المصدران السابقان نفس المواضع.

(٢) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص١٥١.

الميتافيزيقي، لا تهتز ولا تتزعزع، يقول ابن سينا: «تنبيه: مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «أ»، غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «ب» وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ومختلفتي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العِلَّة مختلفتين، إما للماهية، وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق، فكل ما يلزم عنه اثنان معا، ليس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم»[١]. وهكذا يرى ابن سينا أن العِلَّة يختلف مفهومها باختلاف عدد المعلولات الصادرة عنها، فهي باعتبار أن هذا المعلول صدر عنها، غيرها باعتبار أن ذلك المعلول صدر منها، فهاهنا حيثيتان مختلفتان في المفهوم وفي الحقيقة، وهنا نتساءل: هاتان الحيثيتان مما يقوم حقيقة العِلَّة أو مما يلزمها؟ أو مما يقومها ويلزمها؟ ومع أي فرض من هذه الفروض الثلاثة فالعِلَّة مركبة والوحدة فيها منفية، وهذا خلاف الفرض. وإذًا فلابد أن يكون المبدأ الأول واحدا من جميع الوجوه، وأن يكون الصادر عنه أيضًا واحدا فقط، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولكن: كيف جاءت الكثرة التي نراها في عالمنا هذا؟ وبماذا نفسرها؟ وللإجابة عن هذا التَّساؤل اخترع المَشَّاءون نظريَّة العقول كوسائط بين الواحد من جميع الوجوه، وعالم الكائنات الذي لا يكاد يحصى عددا ولا كثرة.

وأمَّا الأساس الثاني: فهو الفكرة المَشَّائيَّة التي ترى أن الحَرَكَة التي

(١) الإشارات والتشبيهات: جـ١ ص٢٣٥ بشرحي الرازي والطوسي.

يحرك بها المحرك الأول إنما هي الحَرَكَة الدائريَّة البسيطة، بيد أن هذه الحَرَكَة بمفردها لا تكفي أبدا لتبرير وجود الحركات الأخرى الباقِيَّة، ومِن ثَمَّ فليس بد من افتراض وجود محركات أخرى غير المحرك الأول تحرك الكواكب والأفلاك حَرَكَة أزَلِيَّة أبَدِيَّة، وهنا لابد من افتراض هذه المحركات أزَلِيَّة أبَدِيَّة كذلك، وإلا صَحّ أن ينشأ اللامتناهي من المتناهي، وهذا أمر بيّن البطلان، وانطلاقا من هذه الفكرة اضطر أَرِسْطُو للقول بوجود محركات أزَلِيَّة أبَدِيَّة تحرك الكواكب في أفلاكها حركات أزَلِيَّة أبَدِيَّة كذلك «وقد سمى أَرِسْطُو هذه المحركات عقول الكواكب، وجعلها مفارقة أزَلِيَّة أبَدِيَّة إلى جوار المحرك الأول»[١].

٦-ونصل إلى الأمر الثالث وهو الجانب النَّقدِيّ في موقف أبي البَرَكَات من هذه النَّظريَّة. وأول ما يطالعنا به في هذا الجانب هو أن المَشَّائين يعتمدون في نظريتهم هذه على أقوال علماء الهيئة في الأفلاك، وقد كان علماء الهيئة هم الذين كونوا صورة هذا البناء بما نصوا عليه من أعدادها وأشكالها وأوضاعها، وقد كان طريقهم في تكوين هذه الصورة هو الرصد والمقايسة والموازنة. ويرى أبو البَرَكَات أن هذه الأفلاك ما دامت بعيدة بذواتها وأوضاعها وأشكالها عن ملاقاة حواسنا من بصر وسمع وحس فإن أمرها لا يعدو أن يكون من باب التقدير والاحتمال، بمعنى أن النتائج التي ترتبت على وجودها من أعداد وأشكال ليست مما ينبني على أسس منطقِيَّة لا تقبل النزاع ولا الجدال، ومِن ثَمَّ فإن الاحتمال قائم يمس لب

(١) عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص١٨٠.

النَّظريَّة، نعم لا تكون هذه النَّظريَّة -في أظهر وجوهها- إلَّا أمرًا احتماليا محضا، لأن طبيعة منهج البحث فيها تعتمد اعتمادا مطلقا على الاحتمال والتقدير، بمعنى أن القضية هنا ليست مقامة على براهين رياضية ثابتة، ولا على براهين طبيعيَّة تتصل اتصالا مباشرا بموضوع التجربة الذي هو الأفلاك والكواكب، والعقل هنا قاض -فيما يقرر أبو البرَكَات- أن تكون النتائج التي تجيء عن مقدمات احتمالية احتمالية أيضًا، ومعنى الاحتمال هنا أن هذه النتائج قد تتغير تبعا لتغير المبادئ المستعملة في التعرف على هذه النتائج. وهنا يقول أبو البرَكَات: «ألا ترى أن صاحب علم الهيئة أخذ مبادئ علمه من الحِسِّ بالرصد والتجربة في الزَّمان والحساب بالنسبة، ثم قدر لذلك في التَّعليل تقديرا فيما نص عليه من الأفلاك وعدتها وأشكالها وأوضاعها وقال: هكذا يمكن أن يكون ولم ير الأفلاك ولا أوضاعها ولا أشكالها في هيئتها، ولو قدر مقدر غير ذلك بحيث تتسق عليه نسبة المحسوس من ذلك لقد كان يكون كذلك أيضًا، ولا يتأتى لعاقل أن يحكم بأحد القولين ولا يخرجهما من حد الإمكان!»[1].

هكذا يصل أبو البرَكَات إلى أن نظريَّة العقول تبني على أساس غير يقيني، فإذا ارتبطت فكرة الخَلْق بهذه النَّظريَّة في الفلسفة المَشَّائيَّة، فإن هذا الفكرة أيضًا يصيبها الاحتمال في أعمق أعماقها، وإذًا ففيم ادعاء اليقين في هذه النَّظريَّة وأنها الحق الذي لا حق غيره؟!

وإذا كان أَرِسْطُو يرى أن عدد الأفلاك على حسب تقديره إما سبعة

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص١٥٨.

وأربعون وإما خمسة وخمسون، وأن لكل فلك عقلا أزليا يحركه حَرَكَة أَزَلِيَّة[١]، فلماذا كانت العقول في المدرسة المَشَّائيَّة عقولا عشرة؟! ثم هل يمكن أن يحصر عدد الأفلاك حتى يمكن حصر عقولها المُدَبِّرَة المحركة؟! ولم هذا الاضطراب في العقل الفَعَّال هل هو عقل فلك القمر أو عقل فائض عن عقل القمر!! أليس كل ذلك دليل التجويز والاحتمال وانتفاء اليقين؟!.

إن قصة العقول -كما يرى أبو البَرَكَات- ليست من الأنظار العقليَّة، وإنَّما هي أشبه بالقصص الأسطورية التي يتناقلها رواة الأخبار والأقاويل المغرقة والخيال والأوهام[٢].

أمَّا تفرقة المَشَّائين بين النَّفْس بالقُوَّة والعقل بالفعل، فهي تفرقة أقيمت على نفس الأساس الذي أصلوه من التفرقة بين مدرك الكُلِّيَّات والجزئيات، وقد مر بنا موقف أبي البَرَكَات -أكثر من مرة- في هذا الصدد، وهنا يقف نفس الموقف أيضًا، فالأمر عنده لا اختلاف فيه بين نفس بالقُوَّة وعقل بالفعل، إنها قُوَّة واحدة لا تعدد فيها ولا تحول، ولا انتقال، وهي نفس

(١) يقول ابن سينا: «فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب، فيها قُوَّة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول، أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك.. وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي ونحن نسميه العقل الفَعَّال. وإن لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب، كانت هذه المفارقات أكثر عددا، وكانيلزم على مذهب العلم الأول (أن تكون قريبا من خمسين فما فوقها، وآخرها العقل الفَعَّال«الشِّفاء: الإلهيات ص٤٠١» ط القاهرة) وأيضا: النجاة ص٤٤٧، وأيضا عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص١٨٠.

(٢) أبو البَرَكَات: المعتبر في الحكة جـ٣ ص١٥١. وما بعدها.

باعتبار، وعقل باعتبار، وليس نفسا تقلب إلى عقل أو تصير إلى عقل،، إذ النَّفْس جوهر ثابت، والعلوم هي التي تتبدل عليها فالترقي والتدرج إنما هو في درجات العلم، والصيرورة إنما نلقاها في التَّسميَة من جهة التعلم، «لا أن الجوهر يتغير، فإن العلوم للنفوس أعراض داخلة على جواهرها، فلا يتبدل الجوهر في جوهريته، ولا تقلب عينه في نوعيته، فلا تنقلب الأعيان، ولا يصير شيء شيئا على الإطلاق، إلَّا باستبدال الحالات مع ثبات الذَّات والعين المستبدلة»[(١)]. وإذًا فليس هنالك صيرورة للنفس وتحول وانقلاب تنتقل به من جوهر إلى جوهرن وبالتَّالي ليست هناك حاجة إلى البحث عن عقل فعال كامن وراء هذا الانتقال.

وأمر آخر يحرض أبو البَرَكَات على تحطيمه وهو بصدد الدفاع عن وحدة النَّفْس في الإنسان، وذلك الأمر هو ما نجده عن المَشَّائين من تقسيم العقل إلى عقل هيولاني، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وعقل مكتسب[(٢)]، وهذه التقاسيم والحدود -فيما يرى فيلسوفنا- تقاسيم زائفة، إذ كيف تنقسم القُوَّة الواحدة البسيطة التي هي قُوَّة التعقل أو قُوَّة الإدراك؟!

وأغلب الظن أن الذي حمل المَشَّائين -فيما يرى أبو البَرَكَات- على تسميَة النَّفْس الإنسانيَّة عقلا هيولانيا وعقلا بالقُوَّة، وأنها تصير إلى العقل بالفعل حين تتصور المعلومات، هو ما لاحظوه من اعتبار النَّفْس محركة للبدن في المقام الأول، وهي بهذا الاعتبار كأنها هيولى لم تأتها بعد صور

(١) أبو البَرَكَات: نفس المصدر السابق والصفحة.

(٢) أرسطو: كتاب النَّفْس ص١١٢.

المعلومات وصور المعارف، ثم حين تكتسب هذه الصُّوَر تصير عقلا مكتسبا، وهكذا. ومعنى ذلك أن الهيولى التي فيها صورة دائمة لازمة كالسماء مثلا يقال فيها مثل ما قيل في النَّفْس الهيولانيَّة، أو بعبارة أصح: العقل الهيولاني. ويرى أبو البَرَكَات أن هذا خطأ في فهم كلام الأقدمين من اليونان، لأن كلامهم هنا ينحصر في أن للأزليات هيولى لا تفارقها الصورة، وللكائنات الفاسدات هيولى تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد، وقد أطلقوا على كل منهما لفظ الهيولى، وإذًا فحين يرى المَشَّاءون أن النَّفْس تستبدل صورا بصور، والعقل يستبدل معقولات بمعقولات فمن المنطقي أن يُسَمَّى كل من النَّفْس ومن العقل هيولى للصور العلميَّة المعقولة، لكن المَشَّائين يقيمون تفرقة -بمحض التحكم- بين العقل والنَّفْس، ويقررون أن العقل حين يعقل شيئا فذلك المعقول لابد أن يكون صورة مجردة عن الهيولى، والعقل يعقل هذه الصورة المجردة ويتحد بها اتحادا تاما مطلقا، بحيث يصير العقل هو الصورة المعقولة، والصورة المعقولة هي العقل، ومِن ثَمَّ قالوا: إن العقل والعاقل والمعقول أمر واحد. وهنا يقف أبو البَرَكَات موقفه المتميز ليقول: «إننا نحقق أن العقل غير المعقول والمعقول غير العقل، وإلا لكان العاقل إذا عقل فرسا يصير فرسا، ويصير الفرس عقلا، وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء، وإذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة وهو واحد بعينه كما كان أوَّلًا فهو إنسان وفرس وشجرة وغير ذلك وما هو شيء منها فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل؟»[1].

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص١٤٣.

والهدف الذي يرمي إليه أبو البَرَكَات من هذه المحاولة إنما هو تزييف هذا التقسيم الذي تزعمه الفلسفة المَشَّائيَّة بين التعقلات ومراتبها وأنواعها حتى نصل بها إلى العقل الفَعَّال ثم إلى العقول العشرة أو العقول الخمسين.

ولكن إذا كان العقل الفَعَّال مجرد زعم في فلسفة أبي البَرَكَات فهل بين النفوس الإنسانيَّة وبين علتها الأولى أو بين مبدئها الأول وسائط؟ أو ماذا يكون الأمر؟!.

يجيب فيلسوفنا عن هذا التَّساؤل بأنه صحيح ما يقال من أن وراء النفوس قوى غيبية تقوم بدور المعلم أو الملقن، فالنَّظر البرهاني يشير إلى إثبات هذه القوى ويرجح وجودها لكن لا يعلم -بالبرهان- هل هي قُوَّة واحدة أو قوى كثيرة، لأن العلم في ذلك لا يدل على أكثر من وجود معلم مطلق، لا على واحد ولا على كثير، فإذا ادعى المَشَّاءون أن العِلَّة هي أمر واحد يسمونه العقل الفَعَّال ومن أجله يقولون بأن النفوس واحدة بالنوع والماهية لا تختلف بجواهرها، فإن هذا الادعاء محض دعوى لا يقوم على برهان ولا حجة. وإذا كان أبو البَرَكَات قد سبق له القول بأن النفوس مختلفات بمهاياها وأنواعها فهو مضطر هنا إلى ترجيح أن تكون للنفوس علل كثيرة، أو معلمون كثيرون ولكن هل لكل نفس معلم أو لكل طائفة من النفوس معلم؟! هذا ما لا يستطيع أبو البَرَكَات تحديده على وجه الدقة، وإن كان يميل إلى أن لكل طائفة من النفوس علة مفردة، إذ قد يشير إلى هذا ما نراه من توافق طائفة من الناس وتشابهها وتناسبها.

ولكن لماذا يحرص أبو البَرَكَات على وجود هذه القوى الغيبية بالنسبة لنفوس البشر؟ إن منطلق فيلسوفنا في إثبات هذه القوى ليس إلَّا منطلقا فلسفيا يعتمد على منهجه الذي يتشبث به، فملاحة النَّفْس توحي إليه بهذه الفكرة، لأن النَّفْس تتعلق بالبدن تعلق التصرف والتدبير، لكن قوامها ليس بالبدن بدليل أنها تتجرد عنه، وتظل موجودة في عالمها هكذا بدونه بعد أن تفارقه، ووجودها في عالمها هذا وجود ذو حياة أقوى، وذو فعل أتم وأكمل، فهي في هذا العالم جواهر فعالة وعالمة ومدركة ثم هي موجودة وجودا غير متعلق بالبدن ولا بالحِسِّ، والقياس هنا يرجح أن تكون مع النفوس وهي في أبدانها جواهر تعلمها وتحفظها وتناجيها سواء في يقظتها أو في منامها:

يقول أبو البَرَكَات: «فقلنا: إن الذي يبصرنا ويرشدنا ويناجي أذهاننا في يقظتنا ومنامنا هو من هذا القبيل، وقال كثير من الناس إنا رأينا من ذلك وسمعنا، فقلنا: هذا هذا... فقوي الرأي منا على اعتقاد وجود موجودات فعالة عالمة عارفة هي غير محسوسات، سماها قوم بالملائكة وقوم بالأرواح، وقيل: إن من هذا القبيل «الجن» يعني الأشخاص المستترين عنا اشتقاقا من «الجنة» الساترة»[1]. وواضح من هذا النَّصّ أن هذه الموجودات التي يسميها أبو البَرَكَات جواهر إنما يقصد بها الملائكة، لا العقول الطولية التي يقول بها المَشَّاءون ولا هي مع العقول العَرَضية كما يرى ذلك الإشراقيون.

(١) المصدر السابق: ص١٥٤.

أمَّا بالنسبة للمبدأ المَشَّائي الذي كان وراء نظريَّة العقول، ذلك المبدأ القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد، فإن أبا البرَكَات يرى أنَّه صحيح في ذاته، لكن تطبيقه بالنسبة للمبدأ الأول كان تطبيقًا خاطئا، والمَشَّاءون يناقضون أنفسهم منذ اللحظة الأولى في تطبيق هذا المبدأ، فكيف يكون الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد ويصدر عن العقل الأول -الذي هو واحد أيضًا- عقل ونفس وجرم؟! كيف جاز صدور الثلاثة عن الواحد؟! ثم لِمَ لمْ يجز صدور هذه الثلاثة عن المبدأ الأول ابتداء؟! لقد كان أحرى بالمَشَّائين أن يعدلوا من نظريتهم هذه فيقولون «إن المبدأ الأول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدانيته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته فإذا أوجده عرفه وعقله موجودا حاصلا في الوُجود معه، وكان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره وكذلك يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل، وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته، فيوجد ثاني لأجل أول، وثالث لأجل ثان كما جاء في خبر الخليقة: أنَّه خلق آدم أوَّلًا وخلق منه ولأجله حواء ومنهما ولأجلهما ولدا. لست أقول: إن الرأي هذا، لكن هكذا في القبل والبعد العلي لا في الزَّمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلا»[(١)]. ونلاحظ أن فكرة الخَلْق بالمعنى الدِّيني تكاد تثب على لسان أبي البرَكَات، بل ولقد لجأ إليها لجوءًا عابرا وكاد يقول بها لولا أن صرفته عنها نظريته في العلية.

ومهما يكن فهذا هو تعديل أبي البرَكَات للنظريَّة المَشَّائيَّة بما يتمشى مع المبدأ القائل إن الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد، فالواحد هنا هو العِلَّة

(١) نفس المصدر السابق والصفحة.

الأولى المباشرة لكل واحد يصدر عنه، فهو يوجد موجودا ثم من أجله يوجد ثانيا وثالثا وهكذا ويضرب أبو البَرَكَات لذلك مثالا -ولله المثل الأعلى- بالرجل يشتري عبدا ثم يشتري عبدا آخر لهذا العبد وعبدا ثالثا وهكذا، ولكن لا يقال: إن العبد الأول هو سبب في العبد الثاني أو الثاني في الثالث بل يكون العبد الأخير مرتبط بسيده الأول ارتباطا مباشرا، إذ هو الذي اشتراه وهو الذي ملكه، وإن يكن من أجل عبد آخر عنده. على أن تطبيق المبدأ الثاني بهذه الصورة لا يمكن أبدا أن تفسر به الكثرة في الخَلْق والإيجاد مهما قيل في تعقلات العقول وجهات الكثرة فيها، إن المقتضى المنطقي لفكرة المَشَّائين ألا تحدث كثرة في الخَلْق أو الإيجاد أبدا، لأن الخَلْق هنا يكون ذا بعد واحد هو البعد الطولي لا العَرَضي، فالعِلَّة الواحدة يصدر عنها معلول واحد، وعن هذا المعلول معلول ويستمر اتِّجاه العلل والمعلولات هكذا واحدا إثر واحد في اتِّجاه طولي وعلى نسق واحد من لدن الأول إلى المعلول الأخير، يقول أبو البَرَكَات: «وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير، ولا تتكثر إلا طولا، حتى يكون «أ» علة «ب» و«ب» علة «ج» و«ج» علة «د» وكذلك إلى المعلول الأخير كائنا ما كانت، وما كان يوجد في الوُجود موجودان معا إلَّا وأحدهما علة للأخر أو معلول، ونحن نرى في الوُجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا له كالإنسان والفرس، وإنسان وإنسان من

سائر أشخاص الفرسان.. فمن أين جاءت هذه الكثرة عن المبدأ الأول»[١].

نعم كيف جاءت الكثرة فيما يرى أبو البَرَكَات؟ إن نظريَّة أبي البَرَكَات هنا تعتمد على الخَلْق أو الإيجاد المُتَعَدِّد الأبعاد، فعنده أن الله تعالى يوجد عنه بذاته في بداية إيجاده موجود واحد، وهو هنا يرى أن الواحد لا يصدر عنه إلَّا واحد مبدأ صحيح سواء في المعلولات أو في العلل، «إذ الواحد منا بإرادته الواحدة وتصوره الواحد. وخلقه الواحد كجوده مثلا لا يصدر عنه إلا واحد لا محالة، فإن صدر عن المريد الواحد فعلان فبإرادتين صدرا له عن خلق واحد في وقتين أو عن خلقين متشابهين أو متباينين بحسب الفعلين في الزَّمان الواحد أو في الزَّمانين»[٢]. وإذا كان الله تعالى واحد الجود والإرادة -على ما قيل- فالذي يوجد عنه يجب أن يكون واحدا، وهذا الواحد أقرب الموجودات إليه لأنه صدر عن ذاته بإرادته، فالله تعالى فاعل له، وغاية في ذات الوقت. وهنا موطن التفرقة بين أبي البَرَكَات وبين المَشَّائين فبينما يرى المَشَّاءون أن هذا الموجود الأول له دور الإيجاد عبر تعقلات واعتبارات متخالفة: فإن أبا البَرَكَات يرى أن الله تعالى هو بذاته يوجد هذا الموجود الثاني لحاجة أو لحكمة اقتضاها وجود الموجود الأول، وهكذا يوجد الله تعالى الأشياء والموجودات بذاته ودون وسائط، لها فعل التأثير، أو فعل الإيجاد، وإن يكن بعض هذه الموجودات من أجل بعضها الآخر أو بسببها، يقول أبو البَرَكَات: «فتكون الموجودات عن الله

(١) المصدر السابق: ص١٥١.

(٢) نفس المصدر السابق: ص١٦١.

تعالى لأن منها ما عنه، ومنها ما هو عما عنه. وما عنه: منه ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل، ومنها ما هو لأجل ما عنه، ومنه تبتدئ الكثرة فيما عنه، وفيما عما عنه طولا وعَرْضًا فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية في الزَّمني والأزلي، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلي لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود وبالموجودات التي صدرت عنه بذاته، ومنه ما هو زمني وهو ما يفعله لأجل الزَّمنيات والحوادث والمتغيرات[1]. نعم هذه هي نظريَّة أبي البَرَكَات في الإيجاد وفي الخَلْق المُتعَدِّد الأبعاد وهي نظريَّة قد تكون مقبولة وذلك حين تسند الإيجاد والتأثير في الخَلْق إلى الله تعالى إسنادا مباشرا، فالوسائط هنا في نظريَّة أبي البَرَكَات ليست إلَّا دواعي أو اقتضاءات، وفرق بين كون هذه الوسائط كذلك عند أبي البَرَكَات وبين كونها عللا وأسبابا فاعلة عند المَشَّائين، فالمعلولات الأخيرة فيما يرى المَشَّاءون تنسب إلى المعلولات المتوسطة، والمتوسطة تنسب إلى العالية نسبة تأثير وإيجاد، وهذا هو أقل ما يفهم من نظريَّة العقول عند المَشَّائين، وذلك بالرغم من أن الطوسي والجلال الدواني[2] قد حملا حملة شعواء على أبي البَرَكَات في مؤاخذته للفلاسفة الذين لا ينسبون المعلولات الأخيرة إلى العِلَّة الأولى ابتداء. وقد اعتبر مؤاخذته هذه مؤاخذة لفظية لأن الحكماء -كما يقول الطوسي والجلال- متفقون على صدور الكل منه. ولست أدري كيف يتسق هذا مع القول بأن العقل الفَعَّال علة مؤثرة؟!

---

(١) المصدر السابق: ص١١٢.

(٢) الجلال الدواني: شرح العقائد العضدية جـ١ ص٢٥٣.

ومهما يكن فإن بعض المعلقين على شرح الجلال الدواني يرفض مثل هذا الدفاع الزائف عن الفلاسفة المَشَّائين في هذا الصدد، فيقول: «وما قيل من هذا الشارح (الجلال الدواني)، وشارح الإشارات (الطوسي) ترويج للأباطيل، وإلا فكثير من أدلتهم لا تتم على تقدير كون المراتب شروطا وآلات وإنَّما تتم على تقدير كونها مؤثرة فيما بعدها، وهذا مدفوع بما أشار إليه أبو البرَكَات بقوله: والواجب أن ينسب الكل إلى آخره»[١].

ومهما يكن فإن أبا البرَكَات قد استطاع -فيما أرى- أن يحطم نظريَّة العقول المَشَّائيَّة في أسسها وفي نتائجها، وذلك بعد أن أفقدها المبرر المنطقي الذي ترتكز عليه أية نظريَّة جديرة بالقبول والاعتقاد، وهو بهذا الموقف النَّقدِيّ قد يقترب من الدِّين بقدر ما يبتعد من دوائر الفلسفة المَشَّائيَّة.

ولربما يكون فيلسوفنا في نقده لنظريَّة الصدور والفيض متأثرًا بروح علم الكلام الأشعري السائد في بغداد في ذلك الوقت[٢]، فهذا هو ما قد نلمحه في استبعاد معاني العلية والتأثير والإيجاد عن أية موجودات أخرى، والانحياز بها كاملة إلى المبدأ الأول، بل ولقد يذهب الظن بنا إلى أن العلية بين الموجودات في نظام أبي البرَكَات تشبه -إلى حد ما- العلية في الفكر الأشعري من حيث تحطيم العلاقة الضرورية بين العِلَّة والمعلول، والعود بها مباشرة إلى الله تعالى، ولكنه، فيما أرى، ظن بعيد، لأن أبا البرَكَات فيلسوف بكلِّ ما تحمل هذه الكلمة من معنى، حتى وهو في محاولته

(١) الكُلَّنوي: تعليقات على شرح الجلال للعقائد العضدية جـ ١ ص٢٥٤.

(٢) الدكتور أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (بالاشتراك مع د. النشار) ص٤١٧.

الاقتراب من حنى الأديان، فهو متقيد بمذهبه في وجوب الغاية والحِكمَة في الكون، وهذا يظهر واضحا في هذه الروابط الثانوية التي جعلها بين الموجودات كدواعي واقتضاءات في فكرة الإيجاد والخَلْق، ورجل كأبي البَرَكَات لا يستطيع أن يغفل أو يسقط من حسابه معنى العِلَّة والمعلول في نظامه الفلسفي مهما اقترب من الدِّين وابتعد عن الفلسفة، فلقد نعلم أنَّه بنزع عن ذاته في المقام الأول ولا يتقيد إلَّا بها وبما يضطرب فيها من معاني الشعور والبداهة والوضوح، ولكن يكفي أبا البَرَكَات أنَّه كفكف كثيرا من غلواء المَشَّائين في أحكام العِلَّة والمعلول وما نتج عن هذا الشطط من هذه النَّظريَّة الخيالية التي أسموها بنظريَّة العقول، تلك التي يسخر منها أبو البَرَكَات وهو يقول: «فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصا كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر، وليتهم قالوا: يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحي فكان يليق أن يذكروا فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون»[١].

* * *

(١) المعتبر في الحِكمَة: جـ٣ ص١٥٨.

خاتمة

وبعد متابعة أبي البرَكَات في نقده للتراث الأرسطي، وللفلسفة المَشَّائيَّة، ممثلة في أعلى قمتين من قمم الفكر اليوناني، والفكر الإسلامي، أعني «أَرِسْطُو» و«ابن سنا»، نجمل هنا أهم انطباعاتنا عن أبي البرَكَات وموقفه من الفلسفة المَشَّائيَّة:

١-إن كتاب «المعتبر في الحكة» هو الكتاب الوحيد -فيما أعتقد- الذي يتضمن بين جنباته مذهبا نقديا فلسفيا تكاملت له كل الأبعاد التي ينبغي أن تتكامل للموقف النَّقدِيّ الفلسفي المتميز، وذلك بالنسبة إلى محاولات النقد التي وقفت للتراث الإغريقي في الفلسفة الإسلاميَّة. وهذا الذي انطبع في نفسي عن كتاب المعتبر لا ألقى القول فيه على عواهنه، وإنَّما أقدم بين يديه باعثين كانا دائما وراء هذا الانطباع:

فأولا: إذا ما وضعنا محاولة أبي البرَكَات هذه في ضوء المحاولات النَّقدِيّة التي سلفت قبله، ظهر لنا -بعد المقارنة- أن محاولة المدرسة الاعتزالية التي نعثر فيها على أول أشتات متفرقات من هذا النقد، ومحاولة الإمام الغزالي في نقده -أيضًا- لأَرِسْطُو وابن سينا، من الصعب أن نعتبرهما نقدا فلسفيا خالصا يقوم على منطلقات فلسفية، لا منطلقات دينيَّة أو إيمانيَّة. وغياب المنهج -الذي يلتزمه صاحبه، ويتحرك في إطاره، ويعود إليه كلما تصارعت النَّظريات وتضاربت الاتِّجاهات -في المحاولات

السابقة على أبي البَرَكَات، أمر يدفعنا إلى أن نميز تمييزا كاملا بين محاولته هذه والمحاولات السابقة عليه.

على أنني لا أستطيع أن أتجاهل أثر هذه المحاولات السالفة في تكوين الاتِّجاه النَّقدِيّ عند هذا الفيلسوف، بل هو نفسه كثيرا ما يعتز بآراء ينسبها إلى أفضل المتأخرين -ويعني به: الإمام الغزالي- في لفتاته الميتافيزيقِيَّة التي تصيب كبد الحقيقة فيما يرى أبو البَرَكَات.

وفيصل التفرقة بين الإمام الغزالي وأبي البَرَكَات، أن الذي يحرص عليه الإمام وهو بصدد نقده للفلاسفة قد لا يحرص عليه أبو البَرَكَات وهو بنفس هذا الصدد، من قريب أو بعيد، ألم تر كيف فعل أبو البَرَكَات حين قاده تداعي المعاني -عرضا- في مشكلة الخَلْق إلى نقطة كاد يلتقي فيها مع ما يقوله الدين من حدوث الخَلْق وبدئه بآدم وحواء؟ إن أبا البَرَكَات لم يتردد في القول: «لست أقول: إن الرأي هذا»[١]. وهذه العبارة تلخيص كامل ودقيق للاتِّجاه الفلسفي الحر عند أبي البَرَكَات، وهي تعكس تقيده وارتباطه بمنهجه الذي يتقيد به وكأنه شعر بأنه يتجاوز -قليلا- هذا المنهج إلى حيث الاحتجاج بغير ما اشترطه على نفسه. نعم هذا الالتزام الذي لا يختلف بين المنهج والنقد أمر لا نكاد نعثر عليه في المحاولات السابقة على أبي البَرَكَات، بينما يتبدى هذا الالتزام قويا عنيفا وراء كل فكرة يقبلها أو يرفضها هذا الفيلسوف.

ثانيا: المحاولات التي جاءت بعد أبي البَرَكَات لا تغير كثيرا من هذا

(١) انظر فصل الميتافيزيقيا، من هذا البحث.

الذي ارتأيناه في هذا الفيلسوف الناقد. فأبرز هذه المحاولات هي محاولة السهرودي المقتول في نقده للمدرسة المَشَّائيَّة وهي محاولة تقتفي كثيرًا آثار أبي البَرَكَات، والذي يقرأ أبا البَرَكَات ثم يقرأ السهروردي في أهم مآخذه على المَشَّائين -كالمقولات، والجِسْم، والصورة والمادة، والإدراك، وغيرها- يخرج بانطباع التأثير والتأثر بين هذين الفيلسوفين، خصوصا إذا علمنا أن السهروردي قرأ أبا البَرَكَات وهاجمه هجوما مملوءًا بالسباب والشتائم. وإنني لأتفق مع بعض الباحثين في أن تأثر السهروردي بأبي البَرَكَات في نقد المدرسة المَشَّائيَّة موضوع يستحق البحث والدرس بل هو جدير بدراسة مستقلة تقوم على التتبع والاستقصاء[١].

٢-إن المنهج الذي اتبعه أبو البَرَكَات منهج واضح المعالم والسمات، وقد التزمه أبو البَرَكَات التزاما يكاد يكون تاما وكاملا، ولولا ما قدمناه من اعتماده في موضعين أو ثلاثة على ابن سينا في نقده للمشائين لقلنا: إنَّه التزم منهجه التزاما كاملًا. وهذا أمر محمود لهذا الفيلسوف، لأن هذا الالتزام المطرد -رغم تباين العلوم من منطق، إلى فيزيقا، إلى ميتافيزيقا، ورغم تباين المسائل المبحوث عنها في هذه العلوم- ليس أمرًا سهلا ولا ميسورا، فمثل هذا الالتزام إنما يأتي نتيجة البحث الطويل العميق، والتأمل المغرق في التعرف على أصول الفكر ومقاييسه وأسسه. وحقيقة إن أي باحث في فلسفة أبي البَرَكَات لا يستطيع أن يكتم إعجابه بهذا الفيلسوف وهو يشير إلى منهجه -تلميحا أو تصريحا- في كل موطن من مواطن

(١) الدكتور محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في الإسلام ص٤٠٣.

الرفض أو القبول في نقده للفلسفة المَشَّائيَّة. إن بينيس وهو عالم أوروبي مشهود له بالأصالة في البحث والاستقصاء، انتهى به منهجه في التَّحليل والمقارنة بين أبي البَرَكَات وديكارت إلى أن الفيلسوف العربي (هكذا يسميه بينيس) كان أكثر جدية في نقد الفكر القديم ومحاولة إصلاحه من الفيلسوف الفرنسي[1]. لأن الفيلسوف العربي وضع المنهج وطبقه تطبيقا متساويا في الأسس والبنايات، بينما اقتصر الفيلسوف الفرنسي على نقد الأسس دون البنايات.

في اعتقادي أن هذا الذي يبدو في كتاب المعتبر من عمق الالتزام المنهجي وما ترتب عليه من عمق في النقد، إنما مرده إلى أن هذا الكتاب قد ألف أو جمع بعد أن أمضى هذا الفيلسوف زهرة شبابه كله في تأمل المذاهب الفلسفيَّة وسبر متاهاتها ودروبها سعيا وراء الحق الذي لا حق سواه، وكتاب المعتبر لم يكن نتاج دراسة سنين ثلاث لمذاهب الفلاسفة -كما كان الأمر كذلك بالنسبة لكتاب التهافت مثلا -وإنَّما هو نتاج طويل في البحث والتأمل والرغبة القوية في المعرفة من أجل المعرفة. وفكر تهيأ له مثل هذه الظروف والملابسات، وينفق فيه مثل هذه الظروف والملابسات، وينفق فيه مثل هذا العمر لابد أن يجيء فكرا ثابت الخطى متكامل الملامح والقسمات بحيث يقال: إن هاهنا مدرسة نقدية جديرة بالاعتبار والاهتمام.

٣-وأكرر هنا في الخاتمة نفس ما كررته كثيرا من قبل، وهو الرفض التام المطلق لاعتبار «الوهم» حجة يستند إليها هذا الفيلسوف في المسائل

(١) بينيس - الشعر والميتافيزيقا عند أبي البَرَكَات (بالإنجليزية) ص١٢٦.

الميتافيزيقِيَّة، ولقد رأينا كيف زلت قدم أبي البَرَكَات أكثر من مرة وهو يعتمد على معطيات الوهم في مسائل لها جلالها وخطرها. وإن تعجب فعجب نقده لنظريَّة العقول على أساس منهجي طالما تغافل عنه وأسقطه من الاعتبار، إنَّه حين ضاق ذرعا بادعاءات المَشَّائين في هذه النَّظريَّة كان أول ما وجه الأنظار إليه هو أن الإنسان قد يخفى عليه معرفة دواء مركب مخلوط من أدوية أخرى معرفة كاملة، ثم تساءل بعد هذا مستنكرا: كيف بالذي تراه ولا تصل إليه، ثم كيف بالذي لا ترى له ذاتا ولا فعلا؟ ثم خلص إلى أن مجال بدء الخَلْق مجال محير للألباب، والمزاعم والادعاءات فيه -لأنها لا سند لها من دليل عقلي ولا تجربة- لا مبرر له. وإنني لأقف من أبي البَرَكَات متسائلا نفس تساؤلاته هذه، حين زعم أن الله تعالى مما يجري عليه الزَّمان، وأنه لا يتأتى للمتصوِّر أن يرفع المقدار والقسمة عن شيء مما يتصوره الذِّهن. ألا يقال له: إذا كان أمر بدء الخليقة عندك هكذا فكيف لك بالذي قد كان قبل هذا البدء؟ كيف يكون له زمان ومدة يجريان عليه؟ ولم زعمت أن رأيك هو الصواب والحق؟ ولم لم يكن الأمر عندك محتملا للرأي ولنقيضه؟!.

إن هذه كلها نقاط ضعف ربما وقع فيها هذا الفيلسوف بسبب هذا الجانب في منهجه ولو أنَّه قنع بمعطيات الوهم في مجالات الوهم لكان له ذلك، ولما خالفه عليه مخالف، لأن الأمر هنا أمر غياب دليل الإثبات، وفي ذات الوقت غياب دليل النفي، فللوهم حينئذ مجال يفيد فيه وهما تخيلا، أمَّا اعتبار هذا الوهم فيصلا في المسائل الميتافيزيقِيَّة التي قام عليها

دليل عقلي، فهذا مأخذ يؤخذ على أبي البَرَكَات.

٤-وبرغم من كل ذلك فالذي يقال عليه: هو أنَّه استطاع أن يحطم الفلسفة المَشَّائيَّة في أغلب مناحيها: في الطبيعة، وفي النَّفْس، وفيما بعد الطبيعة، وهو بهذا الاعتبار قد يكون -فيما أعتقد- أول ناقد للفلسفة المَشَّائيَّة في الفكر الفلسفي الإسلامي نقدا فلسفيا يقوم على منهج فلسفي، بل نعتبره المنطلق الحقيقي لكل المحاولات التي جاءت بعده، ولعلنا نوفق مستقبلا -إن شاء الله تعالى- إلى رصد العلاقة الفكرية بين نقد هذا الفيلسوف وما تلاه من مواقف نقدية عند كل من السهروردي والرازي وابن تيميَّة.

وبعد:

فإن يكن هذا البحث قدر له أن يجلي شخصية أبي البَرَكَات البغدادي ومنهجه ونقده للفكر الإغريقي الغريب على روح الإسلام، فهذا فضل من ربي -سبحانه- فوق ما أستحق وفوق ما أتوقع، وإن يكن غير ذلك فحسبي أنني ما ابتغيت منه إلَّا وجه الحق والصواب، وسبحانه المتنزه عن الخطأ والنقص.

ربنا عليك توكلنا، وإليك أنبنا، وإليك المصير... وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

والحمد لله رب العالمين...

* * *

«مصادر البحث»

أولًا: مؤلفات أبي البرَكَات البغدادي:

١- شرح سفر الجامعة من التوراة مخطوط

٢- صحيح أدلة النقل في ماهية العقل مخطوط

٣- كتاب المعتبر في الحِكمَة حيدر أباد ١٣٥٧هـ

ثانيًا: أهم المصادر باللُّغة العربِيَّة:

٤- ابن أبي أصيبعة (موفق الدِّين أبو العباس): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الوهبية ١٨٨٢م.

٥- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد): الكامل في التاريخ، القاهرة ١٣٠٣هـ.

٦- ابن الجوزي (جمال الدِّين أبو الفرج): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الهند ١٣٥٨هـ.

٧- ابن العبري (أبو الفرج بن هارون): تاريخ مختصر الدول، بيروت ١٨٩٠م.

٨- ابن القفطي (جمال الدِّين أبو الحسن): أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦هـ.

٩- ابن خلكان (شمس الدِّين أبو العباس): وفيات الأعيان، القاهرة ١٢٨٣هـ.

١٠- ابن رشد (القاضي أبو الوليد): تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق بويج (مجلد٣) بيروت ١٩٤٢م.

١١- ابن رشد (القاضي أبو الوليد): تلخيص كتاب السماع الطَّبِيعِي لأَرِسْطُو (ضمن رسائل ابن رشد)، حيدر آباد ١٩٤٧م.

١٢- ابن رشد (القاضي أبو الوليد): تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨م.

١٣- ابن رشد (القاضي أبو الوليد): تهافُت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة ١٩٦٩م.

١٤- ابن سينا (أبو علي): أحوال النَّفْس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٢م.

١٥- ابن سينا (أبو علي): الإشارات والتَّنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة ١٩٥٨م.

١٦- ابن سينا (أبو علي): التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٧٣م.

١٧- ابن سينا (أبو علي): الشِّفاء (الطَّبِيعِيات والإلهيات مع تعليقات ملا أولياء وسيد أحمد وجمال المحققين)، ط طهران.

١٨- ابن سينا (أبو علي): المدخل إلى منطق الشِّفاء، تحقيق الأب قنواتي وآخرين، القاهرة ١٩٥٣.

١٩- ابن سينا (أبو علي): النجاة (مختصر الشِّفاء)، مصر ١٣٣١هـ.

٢٠- ابن سينا (أبو علي): رسالة الحدود ضمن تسع رسائل في الحِكمَة والطَّبِيعِيات، القاهرة ١٩٠٨م.

٢١- ابن سينا (أبو علي): رسالة في إثبات النبوات (ضمن تسع رسائل)، القاهرة ١٩٠٨م.

٢٢- ابن سينا (أبو علي): شرح مقالة اللام لأَرِسْطُو ضمن مجموعة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي بعنوان: أَرِسْطُو عند العرب، القاهرة ١٩٤٦.

٢٣- ابن سينا (أبو علي): منطق المشرقيين، القاهرة ١٩١٠م.

٢٤- ابن كثير (عماد الدِّين أبو الفدا): البداية والنهاية، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٤٨هـ.

٢٥- ابن ميمون (موسى): المقدمات الخمس والعشرون من دلالة الحائرين بشرح الحكيم التبريزي، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٩هـ.

٢٦- أبوريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (بالاشتراك مع د. النشار) القاهرة ١٩٧٣م.

٢٧- أبوريدة (د. محمد عبد الهادي): التعليق على مادة «زمان»، بدائرة المعاف الإسلاميَّة. الترجمة العربِيَّة.

٢٨- أَرِسْطُو: الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح: ابن السمح، ومتى ابن يونس، وابن عدي، وابن الطيب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤م.

٢٩- أَرِسْطُو: النَّفْس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٢م.

٣٠- أَرِسْطُو: مقالة اللام (ضمن أَرِسْطُو عند العرب)، القاهرة ١٩٤٧م.

٣١- أَرِسْطُو: منطق أَرِسْطُو، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٤٨م.

٣٢- أفلوطين: أثولوجيا (نشر عبد الرحمن بدوي بعنوان: أفلوطين عبد العرب) القاهرة ١٩٦٦م.

٣٣- أفلوطين: التاسوعة الرابعة، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٧٠م.

٣٤- أمين (أحمد أمين): ضحى الإسلام، الطبعة السابعة، القاهرة ١٩٦٤م.

٣٥- أمين (د. حسين أمين): تاريخ العراق في العصر السلجوقي، بغداد ١٩٦٥م.

٣٦- الإيجي: المواقف بشرح الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر ١٩٧٠م.

٣٧- بدوي (د. عبد الرحمن): أَرِسْطُو، القاهرة ١٩٤٤م.

٣٨- بدوي (د. عبد الرحمن): التُّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة (ترجمة)، القاهرة ١٩٦٥م.

٣٩- بدوي (د. عبد الرحمن): الزَّمان الوُجودي، القاهرة ١٩٥٥م.

٤٠- بدوي (د. عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، القاهرة ١٩٦٩م.

٤١- برقلس: الخير المحض نشر (عبد الرحمن بدوي)، بعنوان: (الأفلاطونيَّة المحدثة عند العرب)، القاهرة ١٩٥٥م.

٤٢- بلدي (د. نجيب) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف ١٩٦٣م.

٤٣- البهي: (د. محمد البهي) الجانب الإلهي من التفكير الفلسفي، القاهرة ١٩٦٧م.

٤٤- بوليتزر (جوج بوليتزر وآخرون): أصول الفلاسفة الماركسيَّة، ترجمة شعبان بركات، بيروت.

٤٥- البيروني: رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، تحقيق بول كراوس، باريس ١٩٣٦م.

٤٦- بينيس (د. سالمون بينيس): مذهب الذرة عند المسلمين (ترجمة د. أبوريدة)، القاهرة ١٩٤٦م.

٤٧- بينيس (د. سالمون بينيس): مقال عن أبي البَرَكَات البغدادي في دائرة المعارف الإسلاميَّة، ترجمة الأب قنواتي: الترجمة العربِيَّة مجلد١ ص٤٢٦.

٤٨- البيهقي: (ظهر الدِّين) تاريخ حكماء الإسلام، دمشق١٩٤٦م.

٤٩- التفتازاني: (العلامة سعد الدِّين) شرح المقاصد في علم الكلام، مطبعة الحاج محرم أفندي ١٣٠٥هـ.

٥٠- ثامسيطيوس: شرح حرف اللام (ضمن كتاب: أَرِسْطُو عند العرب)، القاهرة١٩٤٧م.

٥١- الجر (د. خليل حنا الفاخوري): تاريخ الفلسفة العربِيَّة، بيروت١٩٥٧ -١٩٥٨م.

٥٢- الجويني (عبد الملك بن عبد الملك): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مصر ١٩٦٥م.

٥٣- حجازي (د. عوض الله حجازي): في تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٤م.

٥٤- دنيا (د. سليمان دنيا): الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف ١٩٧١م.

٥٥- الدواني (جلال الدِّين): شرح العقائد العضدية، إسطنبول ١٣١٦هـ.

٥٦- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. أبوريدة، القاهرة ١٩٥٧م.

٥٧- دي بور: مادة «زمان» في دائرة المعارف الإسلاميَّة، الترجمة العربِيَّة مجلد١٠ عدد١٠.

٥٨- ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٩م.

٥٩- الرازي (فخر الدِّين): التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، القاهرة ١٩٣٨م.

٦٠- الرازي (فخر الدِّين): المباحث المشرقِيَّة، حيدر آباد ١٣٤٣هـ.

٦١- الرازي (فخر الدِّين): شرح الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا، المطبعة الخيرية ١٣٢٥هـ.

٦٢- الرازي (فخر الدِّين): لوامع البينات، مراجعة طه عبد الرؤوف، مصر ١٩٧٦م.

٦٣- الرازي (فخر الدِّين): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المطبعة الحسينيَّة، القاهرة ١٣٢٣هـ.

٦٤- زاده (خوجة زاده): تهافُت الفلاسفة، مصر ١٣٠٢هـ.

٦٥- سانتلانا: تاريخ المذاهب الفلسفيَّة، نسخة مصورة بدار الكتب.

٦٦- السبكي (تاج الدِّين أبو نصر): طبقات الشافعيَّة الكبرى، المطبعة الحسينيَّة، القاهرة ١١٢٩هـ.

٦٧- السهروردي (الشيخ المقتول): حكمة الإشراق بشرح القطب الشيرازي ١٣١٥هـ.

٦٨- الشهرزوري (شمس الدِّين محمد بن أحمد): نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ميكروفيلم بمعهد المخطوطات العربِيَّة، القاهرة.

٦٩- الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): الملل والنحل (تخريج محمد فتح الله بدران) القاهرة ١٩٥٦م.

٧٠- الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم): مصارعة الفلاسفة، تحقيق سهير مختار، القاهرة ١٩٧٦م.

٧١- الشيرازي (صدر الدِّين): الأسفار الأربعة، طبع طهران، بدون تاريخ.

٧٢- الشيرازي (صدر الدِّين): تعليقات على إلهيات الشِّفاء، طبع طهران ١٣٠٣هـ.

٧٣- الصَّفَدي (صلاح الدِّين خليل بن أيبك): نكت الهميان في نكت العميان، مصر ١٩١١م.

٧٤- الطوسي (نصر الدِّين): شرح الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا، المطبعة الخيرية، ١٣٢٥هـ.

٧٥- عبده (الإمام محمد عبده): تعليقات على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، القاهرة ١٣٢٢هـ.

٧٦- العثمان (د. عبد الكريم): الدراسات النَّفْسيَّة عند المسلمين والغزالي

بوجه خاص، مكتبة وهبة ١٩٦٣م.

٧٧- العمري (محمد فضل الحق): الهدية السعيدية في الحِكمَة الطَّبِيعِية، طبع مصر ١٣٢٢هـ

٧٨- غرابه (د. حموده غرابه): ابن سينا بين الدِّين والفلسفة، مجمع البحوث الإسلاميَّة ١٩٧٢م.

٧٩- الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد): القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة القصور العوالي) نشر الجندي، القاهرة بدون تاريخ.

٨٠- الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد): المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، الأنجلو ١٩٥٥م.

٨١- الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد): تهافُت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف ١٩٦٦م.

٨٢- الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد): مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف ١٩٦٠م.

٨٣- الغزولي (علاء الدِّين): مطالع البدور في منازل السرور، مطبعة إدارة الوطن ١٢٩٩هـ.

٨٤- غلاب (د. محمد غلاب): الفلسفة الإغريقِيَّة، الأنجلو ١٩٥٠م.

٨٥- غيث (د. زكي محمد): دولة الخلافة العباسيَّة (القسم الثاني)، القاهرة ١٩٦٢م.

٨٦- الفارابي (أبو نصر): الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأَرِسْطُو، القاهرة ١٩٠٧م.

٨٧- الفارابي (أبو نصر): عيون المسائل، القاهرة ١٩٠٧م.

٨٨- الفارابي (أبو نصر): فصوص الحكم، القاهرة ١٩٠٧م.

٨٩- كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف ١٩٥٩م.

٩٠- كرم (يوسف): العقل والوُجود، دار المعارف ١٩٥٦م.

٩١- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ١٩٦٦م.

٩٢- كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦م.

٩٣- الكلنبوي (الشيخ إسماعيل): حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، إسطنبول ١٣١٦هـ.

٩٤- الكندي (يعقوب بن إسحاق): رسائل الكندي الفلسفيَّة، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة ١٩٥٣م.

٩٥- كوربان (هنري كوربان): تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، (ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي)، بيروت ١٩٦٦م.

٩٦- موسى (د. محمد يوسف): بين الدِّين والفلسفة، دار المعارف ١٩٦٨م.

٩٧- نجاتي (د. محمد عثمان): الإدراك الحِسِّي عند ابن سينا، دار المعارف ١٩٦١م.

٩٨- هويدي (د. يحيى): باركلي، دار المعارف ١٩٦٠م.

٩٩- هويدي (د. يحيى): دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلاميَّة، القاهرة ١٩٧٢م.

١٠٠- ياسين (الشيخ محمد حسن): المادة بين الأَزَلِيَّة والحدوث، بيروت ١٩٧٢م.

ثالثًا: المصادر الأجنبية:

1- Duhem (Pierre): Le systeme du monde، Paris 1954.

2- Encyc. Judica. Vol. 8.

3- Encyc. of Islam Vol. IV.

4- Gardet (Ioues): Le Pense religieuse d' Avicenne Paris 1951.

5- Goichon (Mlle A. M.): La philosophie d' Avicenne et Son influence en Europe Medievale، Paris 1944.

6- Kraus، (Paul): Jabir Ibn Hayyan، le cairo 1942.

7- La conception de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al-Baghdadi Arch. Hist. doct. Litt 1954: 21-98.

8- Pines (S) Etudes Sur Awhad Al-Zaman، en Reveu des etudes Juives tome Illn 1-2 1938.

9- Pines (Salomon): Nouvelles etudes Sur Awhed Al-Zaman Paris 1955.

10- Sarton (G): Introduction to the history of science Baltimore 1927.

11- Studies in Abu'l-Barakat Poetics and Metaphysics.

12- The Jewish Encyc. Vol VI.

13- Vocabulaire Compare d' Aristote et d'Avicenne et Son influence en Europe Medievale، Paris 1944.

14- wolfson (H. A.): Crescas، Critique of Aristotle، Problems of Aristotle's physics in Jewish and Arabic philosophy Harvard University press 1929.